走进中国城市内部

——从社会的最底层看历史

王笛◎著



清華大学出版社

VISIT...
LANZAROTE
Caliente.com

走进中国城市内部

——从社会的最底层看历史

王笛◎著



清华大学出版社

作者简介

王笛，华东师范大学思勉人文高等研究院紫江讲座教授，美国得克萨斯A&M大学历史系教授，美国霍普金斯大学历史学博士，同时兼华中师范大学近代史研究中心客座教授、中国社会科学院近代史研究所特邀研究员。曾出版《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究，1644～1911》《街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治，1870～1930》《茶馆——成都的公共生活和微观世界，1900～1950》。

走进中国城市内部

——从社会的最底层看历史

王笛◎著

清華大學出版社
北京

版权所有，侵权必究。侵权举报电话：**010-62782989 13701121933**

图书在版编目（**CIP**）数据

走进中国城市内部：从社会的最底层看历史 / 王笛著 . --北京：清华大学出版社，2013

ISBN 978-7-302-31756-2

I . ①走…　II . ①王…　III . ①中国历史 - 研究　IV . ①K207

中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第056023号

责任编辑：秦　裕

装帧设计：谢晓翠

责任校对：王凤芝

责任印制：杨　艳

出版发行：清华大学出版社

网　址：http://www.tup.com.cn，http://www.wqbook.com

地　址：北京清华大学学研大厦A座　邮　编：100084

社总机：010-62770175　邮　购：010-62786544

投稿与读者服务：010-62776969，c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质量反馈：010-62772015，zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印装者：保定市中画美凯印刷有限公司

经　销：全国新华书店

开　本：154mm×230mm　印　张：23.75　字　数：299千字

版　次：2013年8月第1版　印　次：2013年8月第1次印刷

印　数：1～6000

定　价：45.00元

产品编号：048407-01

本书得到上海高校都市文化

E-研究院课题经费资助

目录

导言　探索城市民众生活的微观世界
第一篇　微观历史的方法
第1章　微观史与大众文化研究
从宏观到微观，从精英到下层
日常取向与宏大叙事
第2章　文学、图像与历史的真实
从文学看历史
从图像中找回历史的记忆
记录历史的瞬间
三幅图的故事
图像的使用及其局限
第3章　叙事、重构与历史书写
历史书写的表达
寻求下层民众的声音
是细节还是“碎片化”？
想象、情感与历史观、方法论
都市的重新建构
第二篇　大众文化的理论
第4章　新文化史、微观史和大众文化史
西方新文化史和微观史
新文化史和微观史与中国历史研究
新文化史、微观史对我自己的有关研究的影响
第5章　近代中国城市的政治、组织和阶级
社会共同体和城市政治
社会组织、群体和性别
城市工人阶级和劳工运动
新的发展和存在的问题
第6章　大众文化与近代中国社会
大众文化与精英文化
大众文化与象征系统
大众宗教与民众运动
城市大众文化与大众政治文化
算命和巫术与社会和政治分析
大众文化与国家权力
大众文化研究的意义与前景
第7章　公共领域和公共空间中的精英、民众与国家权力
精英活动与公共领域
国家权力和公共领域
关于公共领域的讨论
酒吧、阶级与族群
公共空间中的性别和族群歧视

从公共空间到公共领域
第8章　大众文化与公共空间研究的关键词
地方与国家，地方文化与国家文化
“公”与公共空间
“街”、“邻”、“社”与公共空间
日常生活与大众文化
下层民众、改良精英和地方政治
第三篇　城市研究的实践
第9章　公共领域中的士绅、官僚与地方政治
清初和清中期的社会重建和公共领域的出现
20世纪初的公共领域
公共领域中的旧功能的转化和新功能的创造
公论
地方官僚与公共领域
公共领域中的地方精英和国家权力关系
公共领域的新模式
第10章　神秘的语言和沟通——四川袍哥的隐语、身份认同与政治文化
联络的秘密政治
隐语与自我身份认同
饮茶吟诗中的力量角逐
文本、语言和政治文化
第11章　茶馆与中国城市社会生活
公共空间的造成及其经济文化色彩
市民的“自由世界”
商人、小贩和市场
公共生活的冲突
中国社会的缩影
第12章　公共生活与国家控制
环境控制
行业控制
数量控制
娱乐控制
性别控制
政治控制
公共生活中的权力角逐
第13章　挣扎在社会的底层：城市下层民众的生存策略
城市的“红灯区”
苦中作乐
在社会底层挣扎
第14章　辛亥革命是如何从大众文化中展示出来的
谁在主导民众？
民众如何成为革命的参与者？
宗教仪式如何成为革命的工具？
国家暴力引发了民众暴力反抗

时髦的革命话语
民众从革命中得到了什么？
第15章　“虚虚实实”——从《国民公报》看辛亥革命后地方社会的政治讽刺
《国民公报》与“虚虚实实”专栏
抨击军阀政治
批判现实社会
描绘战争惨状
没有言论自由下的政治表达
结语　中国城市和中国城市的未来
征引资料目录
附录
后记

导言　探索城市民众生活的微观世界

斯坦福大学出版社在2003年和2008年分别出版了我的英文著作《街头文化》和《茶馆》，两书的中文版分别于2006年由中国人民大学出版社和2010年由社会科学文献出版社出版。(1)这两本书的巨大成功以及在学术界和社会上的强烈反响是我始料未及的，《街头文化》2005年获得了美国城市史学会两年一度的最佳著作奖，其中文本被《中华读书报》评为2006年“十佳图书”，《茶馆》的中文本则被《南方都市报》评为2010年十本“年鉴之书”之一。学术刊物、报章杂志、网络上的各种评论，其数量之大，已经远远超出这两部书本身的文字量。

这两本书的成功当然取决于各种因素，但重要原因是它们反映了以微观历史和新文化的取向研究中国城市的新取向，以及在方法、理论、实践上的新探索。这些年来，我不断在世界各地的学术机构作演讲，接受各种杂志约稿、媒体采访等，人们就这两本书的方法、观点、资料、写作曾经提出过各式各样的问题，他们的问题促使我将自己大众文化和下层研究的许多思考加以总结，呈现在读者面前的这本书，便是从微观历史的方法、大众文化的理论、城市研究的实践三个方面展示我的这些思考。微观历史的方法部分主要从宏观到微观的转向、历史叙事、寻求下层民众的声音、图像的分析、资料的解读、历史书写、城市重构等方面进行讨论。大众文化的理论部分系统梳理了西方有关主要成果和讨论的问题，如大众文化、微观历史、城市史、公共空间、公共领域等。城市研究的实践部分主要是我自己以微观历史眼光和方法研究成都城市史，特别是公共空间和公共生活的一些成果，来具体实践微观历史和大众文化研究的路径。

从我的第一本专著《跨出封闭的世界》的出版（1993年），到《街头文化》的问世（2003年），其中经历了10年的学术转型。我至今清楚记得1991年春天赴美时，从飞机上看着下面美丽富饶的成都平原渐渐消失在我的视线之内，没有远行的喜悦，只有离别故土的心酸，因为我不知道何时再能回到她的怀抱。20多年了，成都仍然是我魂牵梦萦的地方。但从另一个角度讲，我好像从未离开过这个城市，即使远隔万里，我生活之大部分，仍然与她密切相关，因为我每天都在研究她，探索她的一切秘密。从《街头文化》，到《茶馆》，加之我目前正撰写的社会主义时期的公共生活，这三本书可以算是城市微观史和成都叙事的“三部曲”吧。在撰写这三部书的过程中，阅读大量原始资料和中西方有关大众文化和城市的研究，对许多问题进行了思考，这本书便是对这些思考的一个系统整理。

20世纪90年代可以说是我学术转变最关键的时期，即由研究精英到民众、由宏观到微观的转变。在中国历史学界，英雄史观、宏大叙事居统治地位，不少学者相信重大选题才有研究的意义，才可能成就好的历史学家。热衷于“重大题材”的史家，把芸芸众生视为沧海的一滴水，可有可无，不屑于观察他们的生活、经历、和内心世界。在我看来，没有

无意义的研究对象，无论我们的研究对象是多么平淡无奇，多么缺乏宏大的国家叙事，如果我们有利用“显微镜”解剖对象的本领，有贴近底层的心态和毅力，我们可以从那些表面看来“无意义”的对象中，发现历史和文化的有意义的内涵。

我把为民众写史的史观，融汇在我的历史重构和叙事之中。例如那本关于茶馆的长篇叙事史，以1900年第一天清早的早茶为开端，在1949年的最后一天晚上堂倌关门而结束。我在“尾声”一节写道：

> 茶馆送走最后一位顾客，辛劳了一天的堂倌很快便进入了梦乡，无论是昨晚最后离开茶馆的茶客，以及正在做梦的堂倌，他们不会知道，又隔了五十多年后，一位在成都出生长大但流落他乡的历史学者，会给他们撰写历史。他们不会想到，在这位小同乡的眼中，他们就是历史舞台上的主角。在过去的五十年里，他们所光顾的茶馆、他们视为理所当然的坐茶馆的生活习惯，竟一直是国家权力与地方社会、文化的同一性和独特性较量的“战场”。他们每天到茶馆吃茶，竟然就是他们拿起“弱者的武器”所进行的“弱者的反抗”。[2]

传统中国城市的发展，多受制于生态环境、地理交通、市场网络以及经济地位等诸多因素及条件，城市空间和文化多是自然形成的，并无一个“总体规划”或全国的统一模式。因此，中国各城市呈现出其结构面貌、经济功能、地方管理、生活方式、风俗习惯等方面的复杂性，形成了丰富多彩的地方文化。晚清以降，现代化潮流冲击整个中国，随之而来的城市改良运动，便是按照一个统一的模式来改造城市，强化政治以推动国家控制，反映了整个国家政治、经济、文化一体化的趋势。但令人惊奇的是，地方文化仍然能够坚持到最终胜利。

在研究城市文化的过程中，我为地方文化所展示的强烈的生命力而感叹。例如茶馆在城市改良、政府控制、经济衰退、现代化浪潮的冲刷中，随机应变地对付与其他行业、普通民众、精英、社会、国家之间的复杂关系。这种灵活性帮助茶馆在经济、政治以及其他危机中生存，茶馆这样的小商业成功地筑造了防止现代性进攻的“万里长城”。人们在茶馆追求公共生活和社会交往，那里也是信息交流和社会活动的中心，茶馆甚至成为地方和全国经济、政治、文化演变的“晴雨表”。

微观历史的方法、大众文化研究的取向，使我们能够前所未有地进入到中国城市的内部，探索城市、民众、日常生活的奥秘，使我们对现代化和国家文化对传统、传统生活方式、地方文化的冲击和改造，有进一步的理解。

注　释：

(1) Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870-1930*（中译本：《街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治，1870 - 1930》）；*The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900-1950*（中译

本：《茶馆：成都的公共生活与微观世界》）。

(2) 见本书“附录”。

第一篇　微观历史的方法

第1章　微观史与大众文化研究

我自己的学术发展，经历了从宏观到微观的演变。在整个20世纪80年代，我基本上都在从事《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》（以下简称《跨出封闭的世界》）一书的写作。这本书出版后，引起很大反响。但是，此后我的研究发生了极大的转向，2003年出版的英文著作《街头文化》和2008年出版的《茶馆》，无论从思考的问题还是方法、使用的资料以及文字的表述，都与我过去的研究有非常明显的不同，标志着我的研究经历了从宏观到微观、从精英到下层、从宏大叙事到日常取向的转变。

从宏观到微观，从精英到下层

毫无疑问，《跨出封闭的世界》一书的写作是受到了施坚雅（G.W. Skinner）研究极大的启发，可以说本书没有把研究局限在四川省而以整个长江上游区域作为对象，便是其影响的结果。这个研究受两大史学思潮的影响：一是以布罗代尔（Fernand Braudel）为代表的法国年鉴学派；一是现代化理论。前者尤以布罗代尔的《菲利普二世时代的地中海与地中海世界》对我启发甚多；后者则以布莱克（C. E. Black）的《现代化动力：一个比较研究》使我获益匪浅。(1)在年鉴学派影响下，这本书虽然篇幅很大，但研究对象基本集中在从生态、人口到社会经济、组织和文化上，对政治事件的涉及甚少。如果说年鉴学派对我选择研究对象作用甚巨，那么现代化理论则使我能够把如此丰富的资料和复杂内容统一于一个贯穿全书的主线。

与许多现代化问题研究者不同的是，我并不认为传统与现代化（在这本书中我采用的是“近代化”）是完全对立的，正如我在“导言”中所表明的：“我们不能把近代化视为是从传统到现代化中间的一场简单的转变，而应将其视为是从远古时代到无限未来连续体的一部分。这即是说，传统和现代并不是一对截然分离的二项变量，而是由两个极构成的连续体。因此严格地说，传统与现代化都是相对的，没有截然分离的界标，也不像革命那样有一个明确的转折点。在从传统向现代化的过程中，社会犹如一个游标，愈来愈远离传统的极点而愈来愈趋近现代的极点。”因此，这个研究是以“动态的眼光看待长江上游区域社会”。(2)

由于这样的构想，使我避免了在中国现代化研究中很容易出现的偏向，即把晚期中华帝国或早期近代中国，视为一个停滞的社会，这正是在西方和中国史学界普遍接受的观点。从黑格尔的“一个无历史的文明”之说，到马克思“密闭在棺材里的木乃伊”之形容，还有马克斯·韦伯所谓中国“没有形成一个成熟的城市共同体”的论断，以及中国史家“闭关自守”之论证，无一不是这种认识的反映。(3)然而在《跨出封闭的世界》中，无论从农业经济、传统手工业，还是从区域贸易、城市系统与市场网络，以及教育、社会组织、社会生活和社会文化，都可以看到这种发展，证明即使是在中国的一个相对封闭的区域，仍然存在着发展的内在动力，而且社会从未停止它的演化。

不过，也必须承认，当我在进行这项研究时，主观上并未把“停滞论”作为自己所要论辩的对象，而且本书是在现代化理论影响之下完成的，其宗旨是探索一个传统的社会是怎样在近代演化的。在这种思想指导之下，因而把传统的丧失和现代因素的出现都视为社会进步的必然结果，并给予这种发展积极的评价。换句话说，这个研究是从现代化精英的角度来看待社会变化的，把主要注意力放到他们的思想和活动上。研究地方精英，无疑是了解清代长江上游的社会发展的一个极好窗口，然而这个角度也制约了我在本书中语言的使用，用目前比较时髦的话来说，是接受了精英的“文化霸权”（cultural hegemony）和“话

语”（discourse）。例如在讨论“民风民俗”一节时，所使用的“懒散作风”、“惰性”以及“不良社会风气”，把大众宗教都简单地归之于“迷信”等，都是当时精英批评下层民众的常用语言，而我在使用这些带价值判断的词汇时却未作认真辨析。

十年以后，我的研究风格却发生了根本性的变化。对照《跨出封闭的世界》，从《街头文化》和《茶馆》可以看到我学术兴趣、学术观念、学术方法的极大的转变。如果说《跨出封闭的世界》是从精英的眼光去看社会的变化的话，那么这后两本著作则是从下层民众的角度探索现代化对他们日常生活的影响（虽然《跨出封闭的世界》也观察了普通民众，但并未对他们予以足够的重视），即是注重传统的价值，并把下层民众作为自己的主要研究对象，而且把重点从对社会的全面考察，集中到对社会生活和社会文化，特别是大众文化的探索。在分析社会演变时，我更加注意下层人民的反应，以及他们与精英和国家权力的关系，并考察人们怎样为现代化付出代价，同时揭示他们怎样接受和怎样拒绝他们所面临的变迁的。如果说《跨出封闭的世界》注重“变化”，那么《街头文化》虽然也研究变化然则更强调“持续性”（continuity）。我的研究范围也大大缩小，从整个长江上游区域集中到一个特定的城市，从社会的各方面聚焦到公共空间和公共生活，从200多年漫长的清代限定到20世纪前后60年（《街头文化》）和20世纪上半叶（《茶馆》）的历史。

《街头文化》和《茶馆》课题是怎样形成的呢？在霍普金斯大学做博士论文之前，系里要求每个博士生必须提交一篇在原始资料基础上的研究论文，并在系上举办的讨论会上宣读和答辩。在选题的时候，开始我打算写晚清成都的改良人物傅崇矩，从他的经历和思想来观察社会日常生活和文化，通过他的眼睛来看晚清的城市社会。在晚清，精英人物的大部分关注的都是很大的问题，如关于国家政权问题、经济问题、社会弊病问题、专制问题，还有关于西学东渐和西方影响问题。但傅崇矩的独特之处在于他非常关注下层民众的问题。他做了一个社会调查，编成了八卷本的《成都通览》，非常详细，犹如晚清成都的百科全书。(4)他还创办有白话文报纸，这些都反映了地方知识分子对他们所处的社会的观察。当这个题目深入进去后，我发现收集的资料涉及很广，我的触角延伸到档案、游记、日记、报刊以及文学资料，包括诗歌和小说，其中有不少描述了下层群众在公共空间中的活动，包括他们的商业、娱乐、人与人之间的交往。因此决定把研究的范围扩大到观察下层民众在公共空间的活动。虽然公共空间、下层民众和大众文化其实是一个很大的问题，不过我把我的研究局限在成都这个比较具体的区域。

但《街头文化》的英文题目“Street Culture”的形成则带有某种偶然性。在我1998年题为“Street Culture”的论文发表之前，(5)可以说英语世界并没有这个用法，尽管当时“urban culture”（城市文化）、“popular culture”（大众文化或通俗文化），“mass culture”（平民文化）、“plebeian culture”（庶民文化）等使用十分普遍。记得1995年在草拟论文提纲时，我的最初题目是“Popular Culture on the Street”，直

译便是“街头上的大众文化”。但在论证这个题目时，有时为方便起见，行文中也有时用“street culture”。不想我导师罗威廉（William Rowe）在审读这个报告时，对“street culture”这个组合十分欣赏，建议以此作为题目，以更简洁醒目。因此，这组合虽然是我在偶然中所造，但却是罗威廉帮我提炼而成的。

这个更加限定的研究范围，使我能集中深入考察和回答一些问题，这些问题包括：公共空间在城市日常生活中有何功能？城市民众与城市公共空间有何关系？谁是城市公共空间的主要占据者？普通民众是怎样使用公共空间的？国家和地方精英在多大程度上控制街头和社区？改革和革命是怎样改变人们的日常生活的？在这个社会转型时期，大众文化和公共空间是怎样发生变化的？在公共空间中，下层民众、地方精英与国家权力关系是什么性质？以及大众文化与地方政治是怎样交互影响的？这些问题对认识中国城市十分重要，但却仍缺乏研究，对这些问题的回答无疑将深入我们对近代中国城市的理解。

在《街头文化》完成后，在美国国家人文科学基金的资助下，我把全部精力放在完成关于20世纪成都茶馆和公共生活的两卷本专著上。《茶馆》的课题是《街头文化》研究的一个逻辑发展。从1995年我着手写《街头文化》一书起，便竭力发掘关于地方文化的细节资料，然而是困难重重。直到20世纪90年代末年在成都市档案馆翻检出珍贵的关于成都社会的各种档案资料时，才真正使我进入这个城市的微观世界有了可能。在成都市档案馆阅读那些卷帙浩繁的案卷时，一份又一份有关日常生活的资料浮出水面，当时激动而兴奋的心情，仍然记忆犹新。甚至回美国的路上也不放心将复印资料托运，一直随身携带，不敢须臾离开自己的视线，生怕有任何闪失。

回到美国，当我仔细通读这些档案资料时，成都的微观世界的秘密在我脑海徐徐展开，我看到了在晚清和民国时期整个国家剧烈政治动荡，经历着经济、社会、文化变迁之时，一个内陆城市的日常生活是怎样进行的，人们怎样利用茶馆进行聊天、消遣、娱乐等各种休闲活动，但它们远远超出其休闲功能，实际上在经济上讲，是一个市场；从政治上讲，则是地方政治的大舞台，亦是一个复杂的社会机构，是当时为数不多的公共空间之一，是人们能够承受的公共生活而且乐意光顾的最大众化的设施。

把茶馆作为一个“微观世界”来分析，便涉及若干相关问题：微观世界能否反映大的社会，微观世界的个案能否说明外边更大的世界？另外，根据小的个案得出的结论是否可以推而广之到更大的范围？研究中国的人类学家经常以一个小社区为基地，力图为理解大社会提供一个认知模式，也经常被类似的问题所困扰。一个小社区是大社会不可分割的一部分，然而又不能完全代表那个大社会，因此其仅仅是一个“地方性知识”，或者说是“地方经验”。尽管有这样的限制，地方知识至少提供了对大社会的部分认知。我的微观研究并不企求建立一个普遍的模式，或者确立一个中国城市公共生活的典型代表，而是提供一个样本和一种经

历，以丰富我们对整个历史、社会、和文化的理解。总而言之，微观历史的意义在于为理解城市史的普遍规律提供了个案，不仅深化我们对成都的认识，而且有助于理解中国其他城市。

在《街头文化》中，我对茶馆问题已经进行了初步探索，提出了不少问题，而我关于茶馆的专著则将把许多已经提出的问题深入化、具体化和微观化。这个课题使我的研究范围进一步缩小，即从整个成都城市各种公共空间缩小到茶馆这个特定的公共空间，把茶馆作为一个微观世界来考察，去探索整个20世纪不同的历史时期、不同的政治环境下，人们的公共生活是怎样变化的。并通过茶馆这个微观世界去观察那个大的世界的变迁。由于空间范围的限定，使进行非常细致的分析成为可能，从一定意义上来说，这个关于茶馆的研究或许可以说是“微观历史”（microhistory）。“微观历史”虽然在西方史特别是中世纪欧洲史的研究中已有一定的发展，然而在中国史的研究中则基本阙如，这除了史学方法的问题外，还因为对中国社会和社会生活研究缺乏系统的资料。在中国几乎找不到像欧洲教会档案、宗教裁判所那么大量、系统和完整的记录。虽然我并未能克服这种资料的缺陷，但多年的努力——从挖掘档案到实地调查——使我能够进入到茶馆的内部，去探索那丰富多彩、变化多端的微观世界。

我在《茶馆》一书中强调了两个主要观点：一是所谓的国家文化（national culture）怎样影响到地方文化；二是以茶馆为代表的地方文化，怎样抵制和反抗国家文化的侵入和渗透。实际上我是在考察两者是怎样互动的。读者不难看到，我对近代以来国家政权无限的扩张是持批评态度的，这当然也反映了我的史学观——总是站在弱者一边观察问题，同情下层弱势群体的遭遇。我也不同意有论者所说的我忽视现代国家政权在现代化过程中所扮演的积极角色，对这个角色我从来是不否认的。我关心的问题是，在无数推进现代化措施中，普通民众究竟得到了多大好处，又做出了怎样的牺牲？

因此，微观研究的关键在于研究者是否能够把对历史的认识上升到一个更广义的层次。当然，在我们研究大众文化、一般民众、日常生活时，也应该重视那些具有普遍意义的重要事件。一方面，对微观和下层的研究，使我们能观察那些在社会底层知之不多的现象；另一方面，对具有历史意义的重大事件的考察，可以加强我们对政治和日常生活的深刻理解。这种取向使我们在研究微观问题时，也充分注意到宏观的历史事件。虽然微观历史津津乐道那些微不足道的细节或“小历史”，但其所揭示的问题有助于我们理解大历史。[6]

日常取向与宏大叙事

考察历史的角度和方法，经常因史家的历史观而异。过去我们研究历史，钟情于宏观历史和历史上的风云人物，风行一时的黄仁宇的《中国大历史》，更使我们相信，历史学家应该高瞻远瞩，写历史也应有叱咤风云的气概、指点江山的魄力、洞悉历史的眼光，或像《资治通鉴》那样，为当政者提供治国的借鉴，或为国家民族复兴在意识形态上奠定基础。当书写这样的历史时，在相当程度上满足了我们驾驭历史的野心。因此，整个中国的历史书写，从根本上看，可以说是一个帝王将相、英雄以及知识精英的历史，因为我们相信，只有写他们，才能建构有关民族—国家命运的宏大叙事，才能体现史学家的使命感。

宏观历史当然是重要的，问题在于研究历史何必厚此薄彼？我们似乎不屑把精力浪费上那些在历史上默默无闻的芸芸众生之上，深恐这样便降低了我们历史研究的意义。其实，难道我们不认为每天的日常生活，较之突发的政治事件，更贴近我们的命运吗？在我看来，我们可以从那些表面看来"无意义"的对象中，发现有意义的内涵。黄仁宇的《万历十五年》，不正是从一个平平常常的、"没有意义的一年"（a year of no significance）而发现了这个帝国内部所隐藏的、导致其灭顶之灾的深层危机吗？当然，黄仁宇的兴趣，仍然在于帝王将相，与我们所关注的默默无闻的，日出而作、日落而息的老百姓，仍然有着遥远的距离。(7)

我们事无巨细地了解帝王将相的一举一动，对那些宫廷闹事、明争暗斗，我们了如指掌。他们当然比一个默默无闻的普通人对历史更有影响。但问题在于，我们所面对的是占总人口99%的这些小人物，他们每天也在创造历史，只不过创造的方式不同罢了。我们不关心他们的情感，他们的生活方式，他们对世界的看法，他们的遭遇，他们的文化，他们的思想，因为他们太渺小，渺小到难以进入我们史家的视野。因此，我们所知道的历史是一个非常不平衡的历史，我们把焦点放在一个帝王将相、英雄驰骋的小舞台，而对舞台下面千变万化、丰富多彩的民众的历史却不屑一顾。在帝王和英雄的历史书写下，我们把希望寄托在历史上屈指可数的明君贤相身上，个人如沧海的一滴水，可有可无，似乎在历史上没有留下任何踪迹。

那么，研究成都也面临同样的问题。尽管在过去的，可以说上千年来关于成都的各式各样的资料都留存下来了，但是并不能说我们只用这些资料就能找回成都的真实的历史，因为中间会出现很多问题，其中问题之一就是我们过去的历史记录，关于政治方面的内容很多，关于中央和地方政府的叙述很多，关于重要人物的记录很多，但是真正关于普通人、关于人们的日常生活到底是怎么样的，我们却说不清楚。当然今天我们了解我们自己今天的生活，但是我们了解多少50年前、100年前，一个普通成都人是怎么度过他的一天的，他是怎么在街头上或茶馆里进行活动的，我们知道得很少。现在我们每天看电视，电视上演的都是皇

帝或其他重要人物的事情，或者就是政治运动，或者就是战争，但是真正对占人口99%的一般民众，我们了解得非常少。

研究日常、研究下层，说到底是历史观和方法论的问题。虽然我们的主流意识形态不断强调，“人民才是创造历史的动力”，但我们的历史研究实际上对这个动力却十分轻视。当然，论者可以反驳说，研究农民战争不也曾经是红极一时的“五朵金花”之一吗？但是，我们应该知道，这些农民战争的研究，基本是以其领导者为中心的。当一个普通农民一旦成为农民起义的领袖，便成为我们历史撰写中的“英雄”。正是他们的“英雄事迹”进一步为我们的英雄史观提供更多的脚注和事例罢了。

是否地区或地方的研究可以提供一个理解中国社会和文化的普遍性知识，是历史学家们关心的问题。微观研究的意义在于，能够把对历史的认识上升到一个更广义层次而提供个案分析，其不仅能丰富我们对地方的知识，而且有助于我们对中国的理解。由于中国地理、经济、政治、文化、社会特征的复杂性，任何同一性或特殊性都应在我们的思考范围之内。因此，当我们将微观视野放在民众、日常、街头、茶馆等问题上时，精英、国家、政治运动等也不可避免地纳入我们的讨论之中。

一位我十分钦佩的成就斐然的前辈美国华裔历史学家曾经告诫道：“千万不要做第二等的题目”，言下之意是要选重要题材才可能成就杰出历史学家，所以他所做选题，都是关于国计民生的大题目。他的这种看法，引起不少国内史家的共鸣。但是我怀疑，是否真的存在所谓“一等题目”或“二等题目”。我想在那些崇拜“一等题目”学者的法眼中，巴黎圣塞弗伦街印刷作坊学徒工的杀猫，巴厘岛上土著居民的斗鸡，成都穷街陋巷边茶馆的清谈……应该都是末流题目了。(8)其实，难道我们不认为每天的日常生活，较之突发的政治事件，更贴近我们的命运吗？

我们的史家热衷于宏大的政治叙事，还在于我们受“定性历史学”的影响。这个“定性历史学”显然源于中国史学“臧否人物”的传统。在这种传统影响下，史家更重视的是价值判断，而疏于探索这种事件发生的前因后果，更谈不上在历史的语境下，对某个事件和人物的行为，站在客观的立场上，作出一种合乎逻辑的解释了。我们把过多的精力花费在对历史事件和人物性质的判定上，强调是进步还是倒退，正确还是错误，革命还是反动，社会主义还是资本主义，等等。这样，我们把自己的角色转换成为了历史的审判官，而非冷静的研究者；把自己当作了政治的吹鼓手，而非独立的思考者。我们的研究经常充斥着政治名词，但又经常对这些名词缺乏学术的限定。

研究历史应该是作为一种学术和文化事业，应该与功利和运用相脱离，这便是国人颇为诟病的“纯学术”的问题。作为一个历史学家，为什么不能沉湎在他自己的世界，让他自己的思想在自己研究的历史中飞翔。历史是否给人们以启迪，是否能为当政者提供“资治”，应该让他人而非历史学家本身去判断。一旦一个史家对其所研究的对象带有一种功利的目的，我们就有理由怀疑其研究结果的可靠性和公正性。在社会高

度分工的今天，在一个开放的社会中，为什么不能允许一些人进行“纯粹”的历史研究呢？作为人文科学的历史学，与作为社会科学的政治学、社会学、经济学等不同的是，便是它的非运用性，它是我们现实社会中传承和传播知识的一部分。当我们这个社会能够容忍历史学家脱离现实地研究历史问题，我们才能真正对一些历史问题作出深刻的认识。

当然，历史学家应该具有情感、正义与现实关怀，但所有这些因素，不应该左右他们冷静地进行历史判断。当我们看到一些史家带着强烈的感情色彩撰写历史时，我们应该对这些历史是否公正倍感警惕；当我们听到一些史家义正词严地指责他人“违背”了什么原则时，我们应该认真问一问，历史研究除了诚实公正、言之有据、独立思考外，真的有什么不可违背的清规戒律吗？当一方面我们不断地重复地宣称，马克思主义是一个开放的理论体系时，但另一方面我们又把马克思主义的历史观看成神圣不可侵犯、自我封闭的系统，应该反思是否我们自己已经陷入了一种悖论？如果我们不愿意甚至不允许任何违背我们教条的历史研究的出现，从而使我们心目中的所谓“马克思主义历史学”，打败天下无敌手。这样，使我们的马克思主义历史理论丧失了对手和竞争者，关起门来唯我独尊。

要允许不同历史观和方法论的历史学家发表与现存的主流历史书写不同的历史，问不同的问题，作不同的解答。如果历史研究已经有了现成的标准答案，那么还需要我们研究历史吗？或者我们所研究的历史还有任何生命力吗？如果我们看到有史家以居高临下的姿态和口吻，指责目前史学研究的所谓“不正常”或“不正确”的倾向时，我们就应该问问，是谁来判断“正常”与“不正常”，“正确”与“不正确”？当我们只允许对一些重大历史事件作出一种既定的标准解释时，我们就应该问问，那我们历史学家是否还有存在的必要？当我们用学术之外的权力，来捍卫一种学术观点，我们就应该问问，如果一种学术需要一种权力来捍卫，那么这种学术是否还有存在的价值吗？

其实，任何历史研究都不能逃脱所处的语境，尽管我在这里一方面在竭力提倡“出世”的纯学术研究，但另一方面则表达了对目前一些史学研究倾向的担忧，表现了一种实实在在的“入世”的态度。这恐怕也是任何一位试图独立思考的历史研究者所面临的两难处境吧。

注　释：

(1) Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* and C. E. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*.

(2) 王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，第8页。

(3) 还包括像孟德斯鸠、密尔等欧洲启蒙时期的思想家。黑格尔的“一个无历史的文明”（a civilization without a history）其意思是指中国总是王朝兴替，周而复始，没有进步。他这里所称的“历史”是指历史的“发展”，而非我们一般理解的“过去的事”。

(4) 本书1909—1910年由成都通俗报社印，共8册，1987年由巴蜀书社重印，为上下两册。

(5) 即Di Wang，“Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing

Chengdu."*Modern China* vol. 24, no. 1（1998）, pp. 34-72.

(6) 2006—2007年度我在美国全国人文中心（National Humanities Center）做研究员时，著名宏观历史学家D.克里斯蒂安（David Christian）也在那里做研究员，我们这两个走极端的历史学家，似乎还很有共同语言，经常一起交流。他的《时间地图——大历史导论》，是我所见到的最宏观的历史，从宇宙、时间和空间的起源写起，然后到生命和生物圈，才是人类的进化，农业的起源，城市、国家与文明，这本600多页的巨著，以预测未来结束。见David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*。大小历史都是可以进行对话的。其实我们关注很多共同的问题，如人与自然、人与社会的关系，正如人们在茶馆中所谈论的主题：大至宇宙，小至虫豸，都是历史学可能涉及的对象。

(7) Ray Huang, 1587, *A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*.

(8) 关于这些研究的具体信息，见本书第4章。

第2章　文学、图像与历史的真实

研究历史所使用的资料，大多是前人记录下来的，到图书馆和档案馆去查资料是历史研究者必须做的功课。由于中国大众文化资料在一般的历史记载中的匮缺，我们可以从文学资料——如诗词、民间文学、地方戏、小说、谚语等——中去寻找信息，同时图像资料——诸如照片和绘画等——也为我们了解过去的历史提供视觉资料。过去历史研究者不愿意使用文学资料，但现在越来越多的历史研究者开始重视这类资料，从而大大扩展到资料的开发。但是，怎样从这些资料中间发现历史，这些资料和历史的真实之间有多大的距离，是值得认真考察的问题。

从文学看历史

这些年来，随着多学科交叉研究的日益发展，文学、人类学、社会学、政治学等都对历史的研究有所影响，而且历史学家开始感到了一种危机感，担心历史这块蛋糕不断地切去，可能最后就所剩无几了。人们开始怀疑，还有真正的历史学吗？还是历史学已经被转化成了文学，或者社会学，或者人类学，或者其他什么学科的研究附属物。但我对此并不担忧。多学科交叉的研究是一个不可扭转的趋势，其他学科介入到历史学之后，不但没有阻碍到历史学的发展，而是给历史学注入了新的活力。

实际上我们可能面临这样的问题，当一个课题发展到一定程度的时候，我们感到好像没办法继续深入下去。比如说研究中国近代史，我们的主要的焦点是放在近代中国的一些重要的事件、外交、战争、政治运动、思想、精英人物等，我们觉得好像这些课题已经走到尽头了，但当其他的学科介入到历史学以后，我们就感觉到好像无路可走的课题，就像突然打开了一扇门一样，从另外一个角度，甚至用不同的学术语言，过去我们都是用历史的语言，但是当新的学科介绍进来以后，不管是人类学、社会学，还是其他学，我们感到认识同样一个主体、同样一个事件、同样一个人物，我们可以看到过去没有意识到的问题。所以从这个角度来讲，其他学科为历史学注入了新的活力。我们对于其他学科，要持一个开放的态度。这里着重谈历史与文学的关系，而且主要讨论如何把文学作品作为史料的问题。

在过去20年间，西方对社会生活、风俗习惯、城市文化、下层人民等的研究日渐发展，这个倾向在西方就形成了新文化史。受西方的影响，大众文化史和新文化史也开始影响对中国的研究，越来越多的历史学家重视对文学资料的使用。如J.贝林（Judith Berling）的《宗教和大众文化——〈三教开迷归正演义〉中的道德资本控制》便使用小说作为分析长江下游地区社会和文化的主要资料。《三教开迷归正演义》是写于17世纪的社会小说，其中心是描写人性和礼仪、利益和欲望，显示了儒、佛、道的宣释者所规定的人际关系。这部小说反映了书中主角所经过的城镇的社会生活，包括客栈、茶馆和妓院等，还描述了各阶层的人，如盐商、小贩、铁匠、店老板、珠宝商、棺材匠、招牌匠和屠夫等三教九流。因此，通过对这部小说的分析，我们得到了在其他资料中所阙如的宗教与大众文化关系的信息。其实，从16世纪、17世纪以来这种道德说教的书就相当普遍了，都反映了当时意识、宗教、文化和社会的状况，提供了大众文化研究的丰富资料。(1)

在姜士彬关于地方戏的一组文章中，他使用戏曲资料而把视角深入到戏曲本身的内容来观察地方戏所包含的社会文化价值。例如他关于目连戏的研究，便涉及了对目连戏内容和表演形式的分析。他所使用的基本资料都是目连戏的剧本，如《目连救母劝善戏文》《目连传》《目连僧报恩经》，以及文学戏曲界学者关于目连救母故事的演变的研究，如

周作人的《谈目连戏》等，从而染指于过去文学史和戏曲史的领地，而延伸了历史学家的触角。(2)目连救母是过去民间广泛流传的故事，更是戏剧中的一个经常的主题。在长期的演变过程中，这个戏无论在表现形式上还是在内容上都注入了中国传统宗教和伦理说教的内容，因而对一般民众有着相当的吸引力。因此，把其作为历史研究的一种对象，从而拨开了传统史学中所难以窥见的普通人与地方文化纽带及其连接方式。

不过，用文学资料研究历史必须抱十分审慎的态度，要充分认识到作者的写作并不是对当时社会的直接反映，而是经过了再创造的过程，因而不可避免地包含有大量“臆造”的东西。因此，当我们没有其他有力的资料作旁证时，在论述问题的时候必须时刻注意到自己的立足点，并充分警觉自己使用的语言。如我们采用文学作品来分析晚清的大众文化时，必须分清我们所讨论的就“是”晚清的大众文化，还是作者笔下所“反映”的晚清的大众文化。

我在研究成都的时候，使用的文学资料首先是竹枝词。与其他诗词不同的是，竹枝词一般并不表现作者的想象、感情或人生哲学，而是客观地描述人或事，从中我们可以看到精英对一般民众的态度。有关成都的竹枝词非常多，特别是从19世纪以来。但是，过去研究历史的人对利用诗词作为资料来写历史，是非常谨慎的。我们知道，一个诗人或一个作家，他写一首诗，填一首词，写一部小说，都是文学作品，历史研究者认为这不是可信的，因为文学作品只表现了作者的情感，是他头脑中的再创造，而非历史本身的真实记录。大概五六年前，我用英语发表了一篇论文，就是完全使用竹枝词来写19世纪的成都城市生活。(3)在这里我列举几首在那篇论文中所引用过的竹枝词。

第一首：“名都真个极繁华，不仅炊烟廿万家。四百余条街整饬，吹弹夜夜乱如麻。”这首竹枝词描述了成都作为一个都市的热闹景象，还告诉我们在这个城市中，居住了有20万户。其实在19世纪成都没有20万户，大概成都全部居民有二三十万人。所以我们使用这个资料的时候应该非常仔细，不能说是通过这首竹枝词就证明当时成都住了有20万户。按照历史学家的一般算法，平均每户有4～5个人，20万户算起来的话成都就可能有100万人。这里如果把“家”当作“人”理解，就和事实差不太远了。如果要知道成都的人口数字，还要和其他资料仔细的排比分析。但是第三句是正确的，19世纪成都大概有400多条街道。最后一句“吹弹夜夜乱如麻”，则真正再现了成都丰富的娱乐活动，特别是地方戏和曲艺的演出。中国诗词基本上是一种情感或抽象的描述，但竹枝词的写作与写其他诗词形式不一样，一般是作者对对象的真实描述，例如一个文人在街头上看到街头的面貌，他就如实地记录下来，大多是对现实的描述。所以我们可以用作历史资料。对怎样使用竹枝词问题上，还必须考证作者的背景，他在什么情况下写下了这样的竹枝词。

第二首：“鼓楼西望满城宽，鼓楼南望王城幡。鼓楼东望人烟密，鼓楼北望号营盘。”这写的是站在成都中心的鼓楼上，往西望可以看到满城，往南望可以看到皇城，往东看起来是人烟非常稠密，所谓“鼓楼北望

好营盘”，因为北有北校场，是当时的清兵练兵的地方。

第三首：“文庙后街新茶馆，四时花卉果清幽。最怜良夜能招客，羊角灯辉闹不休。”写文庙后街的茶馆的环境和生意，描述了晚上是生意最好的时候，而且是灯光明亮，十分喧闹，这提供了另外一种场景。

在这三首竹枝词中，第一首是讲了成都的总体情况；第二首是讲站到这个鼓楼上看成都；第三首是讲一条街，具体到街头的茶馆。可以说同电影镜头一样，由远逐步拉近。

第四首：“福德祠前影戏开，满街鞭炮响如雷。笑他会首醺醺醉，土偶何曾喝一杯？”这是描述在清明节前后成都的传统庆祝活动，当时成都每个街区或若干街区都成立有所谓的清明会（又叫土地会），每年的清明节前后都要举行庆祝活动，每家每户凑钱雇戏班或曲艺班演出，并以街区为单位办宴会。这个以邻里为基础的活动，实际上反映了当时居民间的密切关系。清明会有会首，并不由官方任命，而是邻里自己推选出来的。这首词中的会首在宴会上喝得醉醺醺的，而最后一句“土偶何曾喝一杯？”，则指的就是那些土地神像，其实人们拜土地神，也是为了他们自己的娱乐。

清明会组织这个活动并非是简单的庆祝或聚会，而是有非常重要实际功效的。成都过去清明前后要清掏阴沟，把街边的盖阴沟的石板掀开，污泥掏出来堆在路边，然后农民运出城作肥料。掏阴沟必须每年进行，因为成都地势低洼，到了雨季非常容易积水，必须通过阴沟及时排出去。但是过去这项事务不是由地方政府来办理，而是由市民自己组织的清明会或土地会来负责的。每年清明聚餐结束后，各家各户就参与清掏阴沟。

这个例子实际上证明了一个非常重要的观点。在传统中国，中国城市城市的管理并不是由地方政府来负责的，而是由市民自己来组织的。成都在20世纪初大概有30几万到40万人，由成都县和华阳县两个县合管，这两个县的全部人口加到一起大概有七八十万人，可能甚至还要更多，但是成都县和华阳县的县府都非常小，县衙门的各种官员和衙役加到一起，也就差不多三四百人，因此成都和华阳两县总共加起来也就七八百人，但他们要管理七八十万人的事务。(4)政府非常之小，没有力量来控制地方，不可能把他们的权力深入到社会底层。那么地方社区靠谁来组织？就靠市民自己。

我在研究中甚至使用民间故事。虽然民间故事并非历史事件的直接描述，但它们的确揭示了一种文化、思想观念或现象。正如M.舍都（Michel de Certeau）所指出的：如果说“标准的历史写的是权威势力的谋略”，那么那些“编造的故事”则提供了了解文化的基础。民间故事可视为一种口述史，生动地展现了过去的生活。20世纪80年代，先后有上千当地学者参加一个巨大的采风活动，后精选为《成都民间文学集成》。这个集子不仅提供了有关成都历史和文化的故事，而且从中我们

可以看到普通人怎样把他们的人生哲学和处世态度一代又一代传下去的。这可以说是我们了解民众文化、思想和生活的一部“宝典”。

虽然成都没有像雨果和巴尔扎克小说那样恢宏、深刻、引人入胜的，以城市为背景的世界经典，但却有颇为不凡的李劼人多卷本小说《大波》和巴金的自传体三部曲《家》《春》《秋》。李劼人和巴金这两位近代中国的杰出作家都是成都人，这个城市为他们提供了丰富的素材和生活的源泉。他们关于成都城市和人民的描述都基于他们的自身经历，生动而真实。他们在小说中提到的公共场所，像庙宇、街道、商店、广场、桥梁、会所、茶馆以及戏园等都是真实的记录。虽然他们的描述对我们研究下层民众及其思想文化是珍贵资料，但是把文学描述作为历史资料仍存在怎样运用的问题。即使我们有充足理由相信这些描述是基于历史事实，然而却都经过了作者的加工，注入了他们的感情、意识、价值观和想象力。不过，这些因素并不能使我们放弃从文学作品中去发现“失语”（voiceless）的普通民众声音。当研究政治事件时，我们追求准确的资料；但研究大众思想和文化则不同，模糊的文字常常提供一些独特的、深层的和意想不到的信息。

例如，李劼人在《暴风雨前》描述了人们在茶馆里“吃讲茶”（又叫“茶馆讲理”）的情景：

> 假使你与人有了口角是非，必要分个曲直，争个面子，而又不喜欢打官司，或是作为打官司的初步，那你尽可邀约些人，自然如韩信点兵，多多益善……你的对方自然也一样的……相约到茶铺来。如其有一方势力大点，一方势力弱点，这理很好评，也很好解决，大家气势汹汹地吵一阵，由所谓中间人两面敷衍一阵，再把势弱的一方说一阵，就算他们理输了，也用不着赔礼道歉，只将两方几桌或几十桌的茶钱一并开销了事。如其两方势均力敌，而都不愿认输，则中间人便也不说话，让你们吵，吵到不能下台，让你们打，打的武器，先之以茶碗，继之以板凳，必待见了血，必待惊动了街坊怕打出人命，受拖累，而后街差啦，总爷啦，保证啦，才跑了来，才恨住吃亏的一方，先赔茶铺损失。这于是堂倌便忙了，架在楼上的破板凳，也赶快偷搬下来了，藏在柜房桶里的陈年破烂茶碗，也赶快偷拿出来了，如数照赔。所以差不多的茶铺，很高兴常有人来评理，可惜自从警察兴办以来，茶铺少了这项日常收入……这就是首任警察局总办周善培这人最初与人以不方便，而最初被骂为周秃子的第一件事。(5)

所谓“茶馆讲理”，就是人们有了纠纷，无论是邻里打架或者是关于财物争执等，人们就会请一个中人，大家到茶馆里吃茶解决。根据李劼人的这个描述，双方在吃讲茶过程中大吵大闹，调解人也只是敷衍，谁人多势众就判谁方面赢。其实李劼人的这个评论颇有偏见。(6)他作为一个新知识分子，对传统中国社会的这种调解活动持批评态度，所以他的这个描写的口气比较消极。其他资料来证明，所谓的茶馆讲理，大多裁

决是比较公正的。因为一个中人被邀请来进行裁决，事关他的社会声望，如果每次他都是胡乱裁判，那么他的社会声望要受到非常大的损害。作为地方名人，在地方社区有影响的人，是不愿意自毁声誉的。从另外一个角度来讲，如果这种茶馆讲理总是不能主持正义的话，这种社会活动就不可能延续如此长的时间。20世纪初清政府就开始禁止这个活动，后来的国民政府也控制茶馆讲理，但是为什么这个活动能长期持续下去？显然是人民不相信官府，宁愿把裁决权交给自己相信的地方有声望的人，而不愿意到官府那里去打官司。

当然，并不是说李劼人的这个描述就没有用，实际上是非常有价值的。因为他描述了茶馆讲理的一个方面，即茶馆讲理经常可能发生斗殴，人们把茶馆里的桌椅拿来当武器，而且我在档案和报刊中确实发现不少这类资料。比如斗殴毁坏茶馆财产，茶馆老板拟出了清单，上面记录了多少副茶具、多少桌椅毁坏了等，要求赔偿，印证了李劼人的描述。但是李劼人随后的说法则有所偏颇：茶馆很希望茶馆讲理，一旦斗殴就可以趁机讹诈，把过去的破板凳、烂茶杯都搬出来，要求赔偿。尽管这个描述很生动，但是却与事实不符。茶馆非常害怕吃讲茶时发生斗殴，因为财产损失非常之大，有的甚至就因此不能正常营业，甚至可能导致停业。所谓的赔偿也是一个漫长的过程，最后有可能就不了了之，很难得到实质的赔偿。所以说在使用文学资料的时候，我们一定得非常小心，有些文学描述不能直接拿来用，要进行具体分析。

李劼人的短篇小说《市民的自卫》，讲的是民国初年成都动荡不安的社会状况。1917年，川滇黔军阀在成都混战，打得一塌糊涂，大量城区被毁。由于盗贼横行，各个街区自发组织了守夜，这篇小说便是描写市民的这个活动。小说的描写非常真实，当时虽然各家各户都应该出人，但有权有势的人并不参与守夜，这就引起了人们的抱怨和愤恨。小说描述道：

> 入夜不久，街上还有行人，二更以后，便只有一排门灯，同三十来个守夜的专丁。他们都静悄悄的坐在财神庙的大门外，那里有七八个大灯笼，写着某街团防，桌上一座亮纱桌灯，写着严拿奸宄。他们中间年纪在五十以上的有七八个，都是各家公馆里派出的，年纪在十六以下有十几个，都是各家铺子里的学徒。这两种人在白昼都是极辛苦的，而且早晨照例天明就要起来工作，所以到这时，无论如何是要瞌睡的。纵然为主人与师父所派，不能不离开温和的被窝，出来“自卫”，但是坐而假寐，是情理之所许……
>
> ……
>
> 中间一个人忽然的愤慨起来，吐了一把口痰道：“他妈的；守夜！只是振我们的冤枉罢了！（“振冤枉”“犹言”“设法陷害”）白日要挣钱吃饭，天黑了还要出来熬夜，再熬十天半月，就是铁打的好汉，也熬不住了。”

> 于是大家的言语便应运而生。大家都归罪于街正，说是他兴的这件事，“明天去问他，岂有此理！把我们弄来熬寒受冷的守夜，他龟儿子倒安逸的搂着小老婆在房里睡觉！他说的自卫，怎么他自己不出来呢！大家都是街坊，难道我们是他的卫队么！……”(7)

可见，守夜也反映出阶级的区分。我们也可看到李劼人对自卫和街正以及市民间的不公平所持的批评态度。不过，这个故事也生动地表现了街道是怎么组织和行使自卫活动的。守夜的组织也显示了邻里社区仍然能对像战争、抢劫以及其他外部威胁这样的社会危机作出反应。一方面，普通民众需要有人来组织自卫；但另一方面，这样的活动也引起了巨大的不便，这种不便甚至会恶化地方领袖和民众之间的关系。《市民的自卫》真实反映了成都人民怎样度过了动乱、不稳定的时期。

沙汀写了不少描述成都平原乡场社会的小说，如《淘金记》《困兽记》《在其香居茶馆里》等，虽然沙汀写的是成都平原的小乡场，尽管与成都城市生活有一定的差距，但是从大的方面来说，仍然颇为相似。《在其香居茶馆里》，沙汀描述了过去四川茶馆里“喊茶钱”的场面：

> 这时候，茶堂里的来客已增多了。连平时懒于出门的陈新老爷也走来了。新老爷是前清科举时代最末一科的秀才，当过十年团总，十年哥老会的头目，八年前才退休的。他已经很少过问镇上的事情了，但是他的意见还同团总时代一样有效。新老爷一露面……茶堂里响起一片零乱的呼唤声。有照旧坐在座位上向堂倌叫喊的，有站起来叫喊的，有的一面挥着钞票一面叫喊，但是都把声音提得很高很高，深恐新老爷听不见。其间一个茶客，甚至于怒气冲冲地吼道：“不准乱收钱啦！嗨！这个龟儿子听到没有？……”于是立刻跑去塞一张钞票在堂倌手里。(8)

这段描述中的新老爷经常充当茶馆讲理的中人，在地方是很有声望的，所以他一到茶馆，在茶馆里喝茶的人都站起来要为新老爷付茶钱。为他喊茶钱的人越多，这个人的地位就越重要，就越有脸面。沙汀的这个描述非常真实。当然要给别人付茶钱也有讲究，对堂倌来说，收谁的钱，是有一定的规矩的。如果收错了很可能得罪某个茶客，可能他以后再也不到这个茶馆来，甚至可能到老板那里去抱怨，说这个堂倌不懂规矩。

沙汀的短篇小说《喝早茶的人》非常生动地描述了茶馆生活，虽然讲的是成都平原一个小乡场的故事，但和我们所了解的成都人吃早茶的情形非常相似。人们早晨从被窝里爬出来，也不洗脸刷牙就到茶馆去喝早茶，甚至就在茶馆里把脸洗了，喝了早茶以后才回去吃早饭。如果不想回去吃早饭，也可在茶馆里吃早点，因为茶馆外就有各种小吃，可以叫堂倌把小吃端进来。在茶馆里吃饭的一般是经济条件不错的。沙汀描述了一个茶客到茶馆门口的酒酿摊去卖醪糟蛋，他把蛋对朝着天照，如

果是透明的就是新鲜的。从沙汀的故事中我们还看到，茶客甚至在茶馆里做家务事，例如看到卖豆芽的来了，一个茶客买了就在茶桌上整理，他家的小孩到时候知道来取，说明这成了固定的模式和习惯。当时没有手机，不可能打电话通知家里来拿。这个描述非常真实，尽管是文学的描述，但确确实实地反映了当时成都人的日常生活方式和节奏。

游记也是非常有用的文学资料。从19世纪以来，就有很多日本人到四川、到成都，留下了不少的记录。比如说神田正雄的《西清事情》《四川省综览》等都有好多关于成都的描述，而内藤利信则写有改革开放以后的成都见闻。中国人自己写的游记也不少，如舒新城的《蜀游心影》，他20世纪20年代到成都，发现成都的生活方式与其他城市不一样。20世纪30年代易君左写了《锦城七日记》等。

舒新城是著名教育家，他在《蜀游心影》描述了春熙路的一家茶馆，他看到那里有几个时髦的女子，男的多是穿长衫的。当时男人衣着分为短衣和长衫，前者是靠体力劳动为生的；穿长衫的则是有身份的人，一般都是读书人、士绅等，所以我们可以看出这个茶馆是为中上阶层提供服务的地方，所以他说这些人生计上是不会有问题的。这些人不是学生，也不用上班挣钱谋生，在那里消磨时间。有钱的就在茶馆吃喝，经济拮据的则只喝茶并不买吃食。吃饱了喝足了，就讨论天下大事，或交流风流韵事，要不就传播各种小道消息。累了还可以在茶馆里打瞌睡。在茶馆消磨了一天以后，才回家吃晚饭，晚上又到戏园去看戏。舒新城很真实地描述了一个茶客的一天。

他在《蜀游心影》中提出的观点是非常有趣的。他访问成都的时候，正是新文化运动之后，这是对中国传统的生活方式、大众文化进行批评的时代。精英们一说到坐茶馆，一说到成都人缓慢的生活习惯，就批评消磨时间和生活的惰性，庸庸碌碌，不关心国家大事。我特别注意到，在这个时期，非常少的知识分子像舒新城那样对这种生活方式持赞赏态度：

> 我看得他们这种休闲的生活情形，又回忆到工商业社会上男男女女那种穿衣吃饭都如赶贼般地忙碌生活，更想到我这为生活而奔波四方的无谓的生活，对于他们真是视若天仙，求之不得！倘若中国在时间上还能退回数十以至百余年，所谓欧风美雨都不会沾染我们的神州，更无所谓赛因斯（Science）先生者逼迫我们向二十世纪走，我们要为羲皇上人，当然有全权的自由。然而，现在非其时矣！一切的一切，都得受世界潮流动支配，成都式的悠闲生活，恐怕也要为川汉铁路或成渝汽车路而破坏。我们幸能于此时得见这种章士钊所谓农国的生活，更深愿四川的朋友善享这农国的生活。(9)

这段话流露出舒新城对茶馆所提供的那种节奏缓慢的传统生活方式的向往和欣赏。舒新城认为，那么多人在茶馆戏园里度日子，因此批评他们是浪费时间和金钱，这才真是愚不可及。舒说在茶馆中喝茶的花费

并不多，实际上比上海工人的纸烟费还少。当然我在使用这个资料时，指出了舒新城的这个算法是不对的，因为当时成都的物价本来就低，收入也低，不能和上海进行绝对比较。但是我觉得应该特别注意的是他对成都人这种生活方式的理解。在20世纪20年代，由于西方浪潮的冲击，在沿海像上海这样的城市里，人们的生活节奏加快了，都在为了谋生而奔忙，按照他的说法是“赶贼般地忙碌生活”。我们看到，那正是西化风靡的时代，但舒新城居然开始批评这种现代的生活方式了。他把这样节奏缓慢的生活形容像神仙一样的日子，说我们要珍惜这种生活方式。遇见这种生活方式可能在不久的将来就会消失。

当时谁都没有预料到，已经过了将近一个世纪，在21世纪的今天，在成都我们还看得到这种传统的生活方式。文中所提到章士钊，在20世纪20年代到处做演讲，就是指出要珍惜这种所谓农国式的生活，即慢节奏的生活，不要被现代社会所驱使，不要只是为了挣钱而活着。过去，历史研究者在涉及这类问题时，对传统生活方式多是持批判态度，因为现代化就是快节奏，我们的生活就是要跟上时代的节奏。但我们应该意识到，现代化也应该容忍一部分人维持自己喜欢的生活节奏，而且我们越来越清楚，当现代化日益暴露出其各种弊病时，传统显得更珍贵起来。

即使是文人骚客所写的一些“闲文”，仍然有着史料的价值。曾经读到一篇关于编辑《清文海》的文章，其中提到选入这部达两千万字的清代文章总集的标准有四，即学术价值、文学价值、资料价值和借鉴价值。这无疑是非常恰当的。但是怎样确定这些标准却涉及以什么样的眼光来看待资料的问题。《清文海》的编辑者把清代文人所写的数量浩大的应酬文字、谀墓文字、时文作为“没有多少价值”的文字排除在外，这是颇值得商榷的。且不论它们作为清代文人广泛使用的文体而具有的文学价值，仅从史料的角度看这也是欠妥的。的确，在清史和中国近代史的研究中这类文字很少被用作史料，但它们是否具有史料价值在我看来仍然是历史研究者怎样对它们进行“解读”的问题。毫无疑问，从这些应酬、谀墓和时文中，很难有政治、经济等重大事件的反映（但不是绝对没有），但仍然从不同的角度给我们提供了关于那个时代的丰富信息，甚至常常是从其他史料中所不可多得的。例如应酬文字往往是士绅和文人相互间交往的文字，从中可以观察他们之间的社会关系、交往、心态、个性、社会风俗、礼节等，更不用说由于空间、时间、社会群体、教育背景、社会地位、阶级以及个性等方面的差异所揭示的更深层的、在社会文化方面的意义。

除了文学作品，视觉资料为我们研究都市文化特别是都市大众文化提供了强有力的证据。我关于大众文化的研究中，尽可能地收入了不少照片、漫画以及民俗风情画。虽然我们在使用文字资料时应该尽量使用自己的语言和提供自己的解释，避免“让资料自己说话”的“懒汉”式的研究方式，但视觉资料可以与文字分析相印证，从而加强我们对大众文化的理解。

钱廉成在19世纪用国画来描述成都街头的各种手工艺人，但他画得相当简略。(10)清末傅崇矩编辑有八卷本《成都通览》，其中不少插图，以白描的画法，描述了成都三教九流的生活。但可惜的是巴蜀书社在20世纪80年代重印这套书时，可能觉得原版的质量不好，将全部插图重绘，但是作为历史研究者来说，这是非常遗憾的，因为毕竟不是原汤原汁了。我使用这些图像资料时，还不得不在四川大学图书馆找原版。在美国则出版有徐维理（William Sewell）配文、俞子丹绘画的《龙背骨——20年代成都人的画像》。20世纪90年代我在美国发现这本书的时候，便觉得非常珍贵。20世纪20年代徐维理在成都教书，俞子丹是他的朋友，俞经常把他自己画的关于成都街头的各种人物、各种行业风俗画送给他，积存了很多，徐维理后来把这些画带回到加拿大，自己加了英文说明，和这些画一同出版。这些关于成都人的风俗画非常真实。(11)

晚清和民国初年非常珍贵的图像资料是《通俗画报》，由成都通俗画报社印刷出版，发表了许多时事画、讽刺画、醒世画等，这样的资料以图像的形式，给我们了解过去成都的日常生活，留下了非常生动的记录。在1909年的《通俗画报》上有幅劝业场的白描（见图1），巴金《家》中的大哥觉新就在劝业场上班。(12)从图中我们可以看到，当时的劝业场建筑是西方样式，屋顶上有座大钟，图像证明了至少在晚清成都便第一次出现了钟楼，告诉人们准确的时间。过去成都人时间概念很淡，因为没有大工业、大公司，多是小商小贩，他们并不需要八小时上班制，对时间准确性要求不高。劝业场后来改为商业场，当时是成都最繁华的地方，历史资料对其有很多描写。



图1

商业场是当时成都现代化的代表，成都商店最早使用电灯和自来水的地方。郭沫若那个时候还在读小学，看到商场的电灯，游人如织，还专门写了一首竹枝词，表达人们的这种兴奋的心情：“蝉鬓疏松刻意修，商业场中结队游。无怪蜂狂蝶更浪，牡丹开到美人头”[13]，十分生动地描绘了许多精心打扮、惹人注目的妇女游商业场的景况。由于使用了电灯，商业场里面茶馆的生意更好，三四家茶馆接踵开张，生意非常好，因为过去都是点汽灯或煤油灯，许多人去商业场就是为了看电灯，到了晚上电灯一亮，大家就开始欢呼，这是电灯第一次进入了成都。自来水也最先在劝业场使用的，不过当时的自来水其实就是把城外的河水运到劝业场里，倒在水池里面，担水的人从这里把水担给住户，所以地方报纸上有幅漫画就称这是“人挑自来水”，也就是说不是名副其实的自来水（见图2）。[14]而名副其实的自来水是到了20世纪40年代才开始使用，而且自来水到了20世纪50年代和60年代也并没有进入千家万户。住在街边的成都人还记得，不少街道都有一个水泥墩子封起的自来水开关，有个老太太白天把锁打开卖水，几分钱一挑。



图2

图3发表在1936年的《新新新闻》上，叫“茶馆生活素描”，描写了茶馆里的各个人物，从图中可以看到买卖钢笔的小贩，过去读书人在衣兜上都插钢笔的，派克是高级钢笔，所以这个小贩说要收购派克钢笔。图中还有修脚师傅。修脚在过去茶馆里非常流行，有的茶馆卫生条件非常之差，修脚的皮就掉在地上，洗脚水就泼到地上，还有随地吐痰，我

在档案中发现不少茶客抱怨茶馆卫生差的资料。民国时期政府反复颁布茶馆卫生方面的条例，比如规定茶馆必须准备痰盂，禁止茶馆里修脚等，但这些禁令要不没有真正实行，要不就是虎头蛇尾，实行了一段时间，后来又恢复到原状。这幅素描里，我们还可以看到茶馆里看报的、打瞌睡的、看相的等。我在《街头文化》一书中分析过，算命先生实际上给人们提供了娱乐，通过特定的方式给人们提供了文化服务。茶馆看相的人，有一种特殊的本事，比如说脸上有麻子的人，就说是满脸金星，是一个好兆头；如果是一个跛子，就说是龙行虎步，有贵人相；等等。我们可以想象，当一个人前途非常渺茫，但看相的人可以给他一种希望，说他以后必有大成，让他以更积极的态度面对未来，这何尝不好呢？这幅图的左边可以看到题有“休谈国事，但吸香烟”。民国时期许多茶馆的墙上都有“休谈国事”的告白，叫人们不要去议论政治，否则可能惹麻烦。图中还有小商小贩，今天在茶馆里我们仍然看得到小商小贩在卖东西，这类图画是不多的，从另外一个方面弥补了文字资料的不足。

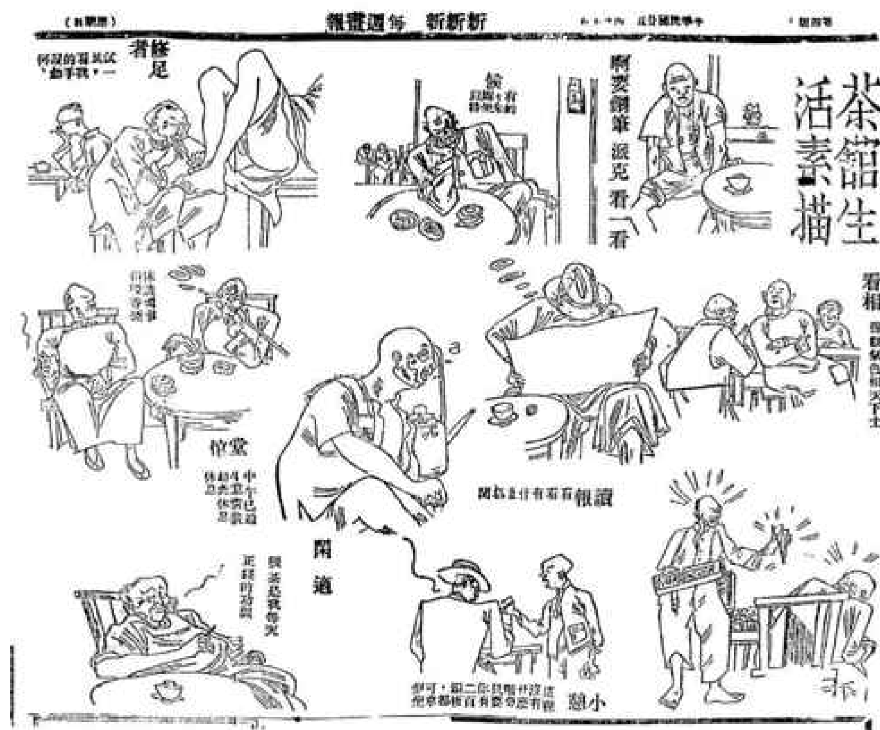


图3

图4表现的是“城隍出驾”的传统活动。(15)成都过去在春秋两季有两次城隍出驾。过去西方学术界误认为中国每个城市都有城隍，这是不准确的，其实只有一级政府所在地，即有县、府、省府的地方，才会有城隍，成都有三个城隍庙，因为成都是四川省的首府、成都府的府城、成都县的县城，有三级政府在这里。每年的春天和秋天，人们把城隍抬出来在街上周游，就叫“城隍出驾”。从这幅画中可以看到城墙，街边的商店。最引起我的注意的是前面的那一拨乞丐。城隍出驾的时候，县太

爷、很多官员都要跟到一起出来巡游的，但在这个队伍中，前面打旗子的都是些穿得破烂又脏的乞丐。今天如果官员要出来，这些乞丐早就被赶走了，现在我们很难想象，过去乞丐经常参加这样的活动。民间举行婚丧活动，也并不排斥乞丐参与。例如有人家要举行婚礼，可以请乞丐打旗子走在前头，举行婚宴时，这些乞丐也可以免费吃席。如果办丧事，则请乞丐来帮忙哭丧。实际上这是在传递成都富人经常施舍的一种方式，婚丧活动允许乞丐的参与是一种慈善的行为，有利于增加其社会声望。



图4

记录历史的瞬间

很多老照片也为我们了解成都的社会和文化提供了珍贵记录。关于成都的街头的照片实际上并不多，我在20世纪90年代写《街头文化》的时候，专门去了美国的各主要图书馆找关于成都的老照片，美国国会图书馆可以说收集的中国图片是最全的，但关于成都街头的照片我没有找到一张，但老北京、老上海的照片可以说有成千上万张。不过我在美国从一些旧书中发现了不少关于成都的照片，那些早期照片几乎都是西方传教士、旅行者记录下来的。但是我关注的焦点是成都的街道和城墙、街头的人物，这方面的照片不是很多，尽管如此，多年以来也陆陆续续地收集到一些。图5就是成都的通惠门，通惠门实际上是在辛亥革命以后才开凿的，收在一个传教士的回忆录中。那些穿制服的人并非军人，而是邮政雇员，当时已经有了邮政局，车子上装着邮件，他们正在穿过城门。[16]可惜现在通惠门的地名还在，但城墙和城门已经没有了。如果这个通惠门今天还能保留，可以说是成都的一宝，修得非常漂亮，哪怕是辛亥革命以后修建的，仍然有着历史的价值。



图5

美国传教士那爱德（Luther Knight）拍摄了不少辛亥革命前后的成都。《街头文化》的英文版出版之后，我才得知那爱德的这些照片，后来2006年中文本出版的时候，得到了使用许可。图6这幅照片质量非常高，实际上是站在城墙上看成都，当我看到这张照片时，马上想到了另一个传教士的描述，他说站到城墙上看成都，眼前是一片黑色的海洋，

也就是灰黑色的瓦，绵亘不绝，延伸到远方。刚好与另外一首竹枝词相印证："蜀王城上春草生，蜀王城下炊烟横。千家万家好门户，几家高过蜀王城？"(17)站在蜀王城上，也就是皇城上远眺，底下的家家户户的炊烟，当时城墙是成都城内最高的建筑，站到城墙上，成都城尽收眼底，这张照片提供了一个非常真实的过去的成都，有着登高望远的那种感受。



图6

图7是那爱德大概在1910年或1911年拍摄的，这是成都春天花会的一个镜头。在20世纪初新政改革中，地方政府把传统的花会改成劝业会，即产品展览会，鼓励发展工商业，四川各地的新产品，都拿到花会来展出。各商铺也都到那里摆摊售货，这幅照片展示了当时摆摊的情况，劝业会里搭有各种棚子。而且还有对展品的评奖和颁奖，这就是中国早期的博览会。我在《跨出封闭的世界》一书中，描写了在辛亥革命之前开过六次劝业会，而且我在四川省档案馆发现了劝业会的记录，哪些是一等奖，哪些是二等奖，有哪些产品参展，有多少销售，等等，这些资料都有记录。(18)



图7

图8是关于四川辛亥革命的照片，也是那爱德拍摄的。从这张照片我们可以看到保路运动中的民众集会，旗帜上写着一个“汉”字，代表着“大汉四川军政府”，这是在皇城里照的，可以看到后面的牌坊，上面有乾隆皇帝手书的“为国求贤”四个大字，不过照片上看不到这几个字。皇城有一种厚重感，这张照片很容易联想到鲁迅所说的，“于无声处听惊雷”，民众动员起来，革命发生了，白色的旗子和后面黑色的城墙形成了鲜明的对比，显示了民众的力量。可惜皇城在“文化大革命”中被全拆了，皇城能够保留到今天的话，可以抵成都现在所有的仿古建筑。另一个被拆掉的珍贵建筑是20世纪80年代末拆毁的九眼桥，在九眼桥旁修了新桥，当时的地方领导人就是看不惯这座老桥，有碍新桥的观瞻。当时好多学者，包括我的老师隗瀛涛先生，呼吁保留这个九眼桥，结果不予理睬。如果九眼桥保留到今天，那真是成都最有吸引力的标志性建筑了。



图8

图9是1906年至1907年另一个美国传教士在四川高等学堂教书时拍摄的，照片得来纯属偶然。有一年我在华盛顿美国亚洲研究年会上宣读了关于成都的街头文化论文，结束以后，一个老太太过来告诉我，她父亲1906年、1907年在成都待过，拍摄了许多成都的照片，问我是否感兴趣。后来她给我寄了很大一本相集来，我挑了若干和成都街头有关的，这就是其中之一。这是当时的一个铺面，店员和店主站在柜台前后。图10也是这个传教士拍摄的，这是成都乞丐教养工厂，反映了晚清成都社会的改良和变迁。在20世纪初城市改良的时候，把流浪街头的小孩收容起来，给他们提供一个地方生活和做工，年龄较大的参加各种公共工程，年龄较小的做室内劳动，诸如打草鞋之类。他们挣的工钱会被存起来，等一两年他们出乞丐教养工厂时，就把这个钱作为本金给他们去做小生意，这给了他们找一种谋生的出路。



图9



图10

我们也可以从今天的图像看到过去的日常生活、文化娱乐、经济状况、社会政治等。但可惜成都我们可以看到的已经很少了。图11是我在2003年拍的。在去黄龙溪的路上，车开到一个偏路上去了，沿途都是这种小茶馆，茶才一毛钱一杯，真是难以置信。图12是2003年拍的宽窄巷子，当年的茶是一元一碗，如果今天要到宽窄巷子喝茶，非几十块钱不可。这是宽窄巷子改造之前拍下的照片，珍贵的记录，已经可以说是物去人非了。图13是一个看相的妇女，当时我正坐在人民公园的鹤鸣茶馆，她来揽生意，我边跟她讲话边拍了这张照片。我说我不信算命，但她很不了然，她的这个表情和姿势很有意思。



图11



图12


图13

三幅图的故事

《街头文化》英文版出版过程中关于三幅图的一段插曲，是一个值得讲述的故事。根据斯坦福大学出版社的规定（其他出版社亦有类似的规则），在交最后定稿给出版社的同时，必须填写“版权许可一览表”，以证明书中所征引的受版权保护的资料是获得了版权许可的，包括书中使用的照片和图片等。例如关于图片的一览表包括：图片编号、题目、来源、版权申请寄出和收到时间、版权费等。本书英文版共使用了59幅插图，我将所有版权问题在表中都作了相应的交待，自认为不会有问题。但不想2002年7月31日收到斯坦福大学出版社编辑助理卡门的电子邮件，告诉我出版社的版权审查部门发现，本书中的三幅图取自大卫·格拉汉姆（David Crockett Graham）1927年在芝加哥大学完成的博士论文《四川的宗教》[19]，博士论文的资料只有在1923年之前（即80年前）的才可以自由使用。因此这些图片必须得到版权许可，否则只好从书中抽出。

虽然只有三幅图，但它们对我要论证的主题却非常重要，它们都是大卫·格拉汉姆1916—1926年在四川作田野调查时收集的。其中一幅图是一对方形门联，从右到左写着“一本万利”四个大字，每字的上方用小楷写有诗一句，联在一起即：“春游芳草地，夏赏采荷池，秋饮黄花酒，冬吟白雪诗”。该诗含“春”、“夏”、“秋”、“冬”四字，虽然是大白话，却十分隽永，意境美妙（见图14）。另一幅图为“灶神”，图中有“灶公”、“灶婆”和各种人物和动物，还有一副对联，正中是“奏善堂”，上下联为：“人间司命王，天上耳目神”，虽然画得粗糙、笨拙，但却非常有趣，是大众所喜欢的典型风俗画（见图15）。第三幅图为“门神”，为“唐代胡帅”，身着盔甲，手提节棒，威风凛凛（见图16左）。这三幅画都是表现大众文化非常生动的视觉资料，过去沿街的两边铺面的门上都贴有门联门神，是展示这种大众文化的最好场所。

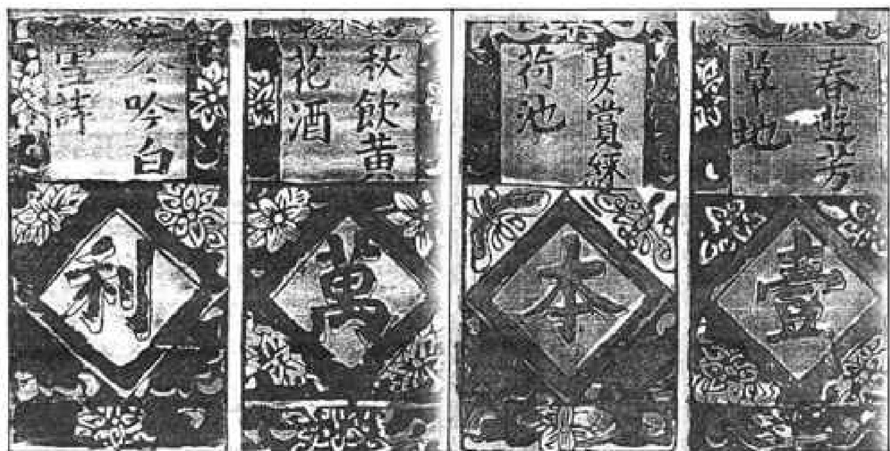


图14



图15



图16

其中有趣的是那幅门神，当把其与我1997年在成都购得的一张门神相比较（见图16右），我简直不敢相信自己的眼睛：一幅在芝加哥大学图书馆沉睡了七十多年，而另一幅却是成都民间艺人新近制作的，它们在截然不同的时代出世，而且处在太平洋两边的不同世界，可以说彼此间没有如何直接的联系，但是它们真像一对孪生兄弟，除了细部有点差别外，姿态外表竟然几乎是一样的！从1916年（也可能稍后一些）这幅画到大卫·格拉汉姆的手中后，中国经历了新文化运动、国内革命战争、抗日战争、解放战争、社会主义改造、“文化大革命”、改革开放等历史阶段，中间还出现若干次反大众文化的运动。中国社会已经发生了如此翻天覆地的变化，改良、革命和现代化运动是如此强烈地冲击大众文化，但大众文化却有这样惊人的生命力。不但人们今天继续绘制、张贴门神，而且在形式上和内容上竟然也如此的相同！正如前面所提到的，我在本书强调了大众文化的持续性（continuity），虽然它看起来是弱者，总是被国家权力和精英所征服，被正统文化和精英文化所打击和排挤，但它却顽强生存下来。过去对近代中国的研究，基本上是强调变化，考察的是在西方和现代化冲击下，中国政治、经济、社会和文化是怎样发生变化的，但人们忽略了文化是最根深蒂固的因素。其实，有时大众文化从表面看是改变了，但骨子里却仍然是传统的。

因此，如果把这三幅图抽出的话，那将是十分可惜的。但问题是我

在哪里去得到版权许可？这是一个未刊博士论文，年代久远，哪里去找作者？而且从年代来看，作者多半已经去世，寻找其家属恐怕就更为困难。说实话，对这么老的资料，在哪里申请版权，我也是一无所知。2002年8月4日我给卡门发了电邮，询问具体办法。卡门马上即回信，建议与芝加哥大学联系，一是弄清楚20世纪20年代的博士论文，是作者还是学校拥有版权；二是看是否学校保存有关作者或家属的联系办法。我默默祝愿芝加哥大学拥有版权，这样可向学校申请，问题就将迎刃而解。我立即给芝加哥大学博士论文办公室打电话，但回答却十分令人失望，他们告知作者持有版权。这只好寄希望于学校能提供关于作者的联系办法，我随即打电话到芝加哥大学校友会，但被告知由于年代久远，他们也没有任何有关信息。

在万般无奈的情况下，我决定下笨功夫，从美国各图书馆的资料库去寻找有关作者的蛛丝马迹，例如大卫·格拉汉姆可能出版的书或文章等，幸好互联网使我的这种计划成为可能，否则我根本不可能在较短时间内有任何牢获。经过一番努力，我还真的发现了大卫·格拉汉姆的近三十种其他作品，有的是已印行的，有的是存于博物馆的手稿，有的发表在杂志上，大多与四川有关，内容涉及大众宗教、风俗、民歌、方言、考古、少数民族等。而且有若干发表在具有很高声望的史密森学会（Smithsonian Institution）的会刊上。我这才意识到，我寻找的这位大卫·格拉汉姆是一位非凡的学者，其兴趣和知识是如此的广泛，而且是如此多产。同时令人惭愧的是，我作为一位专门研究四川的学者，对他竟然是一无所知，也为这样一位对四川宗教文化研究有重要贡献的美国人及其著作被默默无闻地埋没而深感遗憾！

但不幸的是，这些作品大多发表在20世纪30年代、40年代，从中无法得到作者的联系方式。但令人鼓舞的是，我在总部位于华盛顿的史密森学会的档案一分部，编号第7006号的“亚历山大·威特莫尔”（Alexander Wetmore）收藏中，发现了大卫·格拉汉姆与威特莫尔大量的通信，时间从1943—1974年。威特莫尔从1925年起任史密森学会副会长，负责国家博物馆、国家艺术博物馆和国家动物园。他似乎对古鸟类和鸟化石学特别感兴趣，留下了大量与各国古鸟类和鸟化石学的通信记录，而大卫·格拉汉姆曾在中国西部为美国国家博物馆（United States National Museum）收集自然标本多年，因此他们之间有不少信件往来。这些通信记录表明，从1919年夏开始之后的20年间，大卫·格拉汉姆在史密森学会的资助下，曾在四川进行了14次收集考察。

得到这个线索后我非常兴奋，这表明史密森学会与大卫·格拉汉姆有着密切的联系，很可能通过史密森学会能找到有关大卫·格拉汉姆及其家属的信息。于是我立即打电话到史密森学会档案部，但结果仍然令人失望。有关人员告诉我，关于大卫·格拉汉姆与威特莫尔的信件是20世纪70年代在大卫·格拉汉姆去世后其家属捐献的，档案部没有存有任何其家属的联系记录。就这样，我好不容易找到的一点线索又断了。

我只好借助于互联网，继续搜寻有关大卫·格拉汉姆的蛛丝马迹，虽

然其希望犹如大海捞针一般。但真是功夫不负有心人，我竟然在出版于田纳西州的《烟山历史学会通讯》（*Smoky Mountain Historical Society*）第26卷第1期（2000年春季号）上，发现了一则小消息，一位名叫琼·格拉汉姆·布朗（Jean Graham Brown）给《通讯》写信说，她对莎拉·欧格勒（Sarah Ogle）的家史感兴趣，因为莎拉·欧格勒在结婚以后，便搬到了阿肯色州的格林·弗勒斯特（Green Forest），那“是我父亲大卫·克罗克特·格拉汉姆（David Crockett Graham）的出生地”。正是这句话引起了我的注意，因为她父亲的名字与我要找的人完全一样！至于她为何对莎拉·欧格勒的家史感兴趣，莎拉·欧格勒是何许人也，对我来说关系不大。但正是这一句她看起来随便的一句提示语，却成为了我如获至宝的钥匙。更令人振奋的是，信末还附有布朗的通信和电邮地址。当天我便给布朗女士发了一封电邮，信中作了自我介绍，询问她父亲是否就是那位1927年在芝加哥大学获博士学位并长期在中国的那位大卫·克罗克特·格拉汉姆。但十分令人失望的是，电邮不久便被退回，退回原因是这个电邮地址已不存在。

现在就只有最后一条路了，即按那个地址写信去，在信中我还留下了我的电邮地址。信是2002年8月6日寄出的，我8月10日便离开得克萨斯州回中国，先到大连参加“第十届清史国际研讨会”。不想8月13日在大连时收到了布朗女儿南希·瑟维尔（Nancy Seewer）发来的电邮，告诉我给她母亲的信收到，我所要找到正是她的外祖父。这真是意外的惊喜，但不幸的是，布朗女士已于去年夏因病去世，因此她代母亲回信。她说她外祖父共有五个女儿，琼·格拉汉姆·布朗是最小的一个，而且在中国长大，1927年至20世纪40年代同父母住在中国。五个女儿中目前只有一个在世，名叫哈里特－简·格拉汉姆·弗根德克（Harriet-Jane Graham Hoogendyk），如果我有任何关于她祖父的问题，可以同她联系，她还告诉了我她姨妈的寄信和电邮地址。我当即给瑟维尔回信，告诉她我费尽心机寻找格拉汉姆家属的目的。15日又收到瑟维尔的回复，说授权应该没有问题，但需要直接同她姨妈哈里特－简·格拉汉姆·弗根德克联系，因为她是大卫·格拉汉姆的直接继承人。她还说已经把我的电邮转给了她姨妈。

我便给弗根德克女士发了电邮，重述了请求版权的事。然后我又给斯坦福大学出版社的卡门发了封电邮，告诉她线索终于找到，同时还告诉她我要在9月1日回美国后，才能告诉弗根德克具体的所要采用的图片的标题和在格拉汉姆博士论文的页码。另外，问这个版权授予发电邮是否认可，或是必须正式信函。8月15日卡门回信称电邮可以，只要把弗根德克授权的电邮转给她即可。她还说目前书稿是万事俱备，只等授权信一到，书稿便将由编辑部门转到出版部门。我9月1日晚回美，第二天便又给弗根德克发了电邮，告诉她这三幅图的题目和页码。当天便收到了她版权授予的回邮，全文如下：

> 根据你2002年8月13日和9月2日电子邮件，我允许你在《街头文化：成都公共空间、下层，民众与地方政治，1870—1930》在以下条件下免费使用所要求的图片：

1．如果格拉汉姆博士的博士论文中的任何资料是引用他人的成果，使用许可必须直接从原资料版权所有者得到。如果没有得到许可，不得在你的书中使用。

2．使用的资料必须在注释或者征引书目中注明：重印自大卫·克罗克特·格拉汉姆著《四川的宗教》，芝加哥大学博士论文，1927年。重印得到哈里特－简·格拉汉姆·弗根德克的许可。

3．重印只能在授权的范围之内。

哈里特－简·格拉汉姆·弗根德克

大卫·克罗克特·格拉汉姆著作版权经理人

弗根德克还附言说，书出版后希望能购买一本。其实我想她完全有理由要求出版后赠送一本，她却是如此的客气。我马上发了电邮感谢她的授权，并表示书一出版便会寄上。在收到授权后，我立即把电邮转给了卡门。9月3日，卡门回复说书稿已移交出版部。到此寻找大卫·格拉汉姆算是圆满结束。

转眼几乎就是一年，2003年7月，本书英文本在美国出版，由于当时我正在中国做关于茶馆的研究调查，拖到2004年年初我才给弗根德克寄去一本。她收到后给我发了一封电邮，说是给我寄了一个包裹，但也没有说明寄的什么。几天后包裹到了，打开一看是一大一小陶瓷花瓶，底座上都镌刻有弗根德克的签名，这是她自己制作的，她告诉我这是她的业余爱好。这真是十分珍贵的礼物！

2003年整年我都没有上课，在美国国家人文科学基金的资助下进行成都茶馆课题的写作和研究。这年秋天在成都查资料时，关于大卫·克罗克特·格拉汉姆的追寻却有一个没有预料到的发展：我偶然从一本介绍三星堆的通俗读物中，发现我所费尽心机寻找的大卫·克罗克特·格拉汉姆，中文名字竟然是葛维汉——是他组织了最早的三星堆发掘！20世纪30年代初，葛维汉在华西大学博物馆担任馆长。当他第一次见到在广汉做传教士的英国牧师董宜笃那几件玉石器时，便意识到了其重要意义。1934年葛维汉与华西大学博物馆副馆长林名均教授组建起一支考古发掘队，在广汉月亮湾首次进行了发掘工作，从而揭开这个20世纪最重要的考古发现之一的序幕。关于他主持三星堆的最初发掘，已经有不少文章提到，但可惜都很简略，很可能他的其他著作、信件或其他文献中记录了这次考古的详细情况，不过这已不在本序的范围之内。

我不厌其烦地讲述这个寻找大卫·格拉汉姆的故事，是想说明西方学术界对版权的重视和学术界是怎样具体遵守这个规则的，更不用说这个大卫·格拉汉姆是和举世闻名的三星堆发掘联系在一起。而且这个寻找大卫·格拉汉姆的过程，也使我发现了一段蒙上尘埃的历史。我想，将来在适当的时候，我将会对葛维汉在四川的历史和他对四川的研究进行一番

系统的考察。

图像的使用及其局限

研究城市所依据的资料，无论是档案，还是时人的记录，后人的回忆，哪怕是图像——例如照片和绘画等，都已经是经过别人筛选后记录下来的内容，而且资料本身，往往也是想象的结果。(20)因为资料的记录者，所描写的对象，都是一个特定的角度，这个角度当然会影响观察的真实性和全面性。研究都市，经常使用游记，因为无论是外国人，还是外地人，对新到的地方都有一种敏感，他们记下了自己的所见所闻，这些记录无疑是珍贵的。但问题在于，旅行者走马观花式的体验，难免浮光掠影，这种体验的不深入性，使得他们的描述有着相当大的想象空间，但他们在体验不足的时候，他们的想象帮助填补了知识的空白。因此我们重构的城市，就是想象的城市，就是我们心中的城市，即使我们所描述的一切，都是有所根据的，但仍然只是想象的城市。

我自己的研究非常重视对图像资料的使用。视觉资料是都市日常生活和大众文化最为直接的展示，揭示了人们对公共空间的使用以及在公共空间的人间百态。从19世纪下半叶以来，传教士、中外旅行者、记者等使用照相机记录了中国都市的日常生活，这些照片出现在各种出版物上，但大多数则珍藏在私家手中。一些艺术家也用他们的画笔留下了中国都市的过去。那些照片和绘画作品为都市文化的研究提供了非常生动而且有力的视觉材料，与文字的记载或相映成趣，或互补不足。这些资料对我们今人来说，犹如亲临其境，不用文字说明，便可体会到那熙熙攘攘的街头和芸芸众生的相貌：行人、小贩、手工工匠、茶馆茶客、街角的剃头师、摆地摊的算命先生……三教九流，无奇不有，它们从另一个角度帮助我们重构那逝去的文化和历史。

视觉资料为我们研究城市提供了强有力的证据，照片固然是实景的记录，但是绘画更是艺术创作，离真实有更远的距离。我们还不得不问这样的问题：图像只是充当补充资料，还是图像使我们重新认识文字资料不能得到的历史？其实两种结果都存在，阅读文字与图像是不同的，图像给了我们文字资料所不具备的视觉感受。从这个意义上说，图像资料补充了文字资料的不足，并非城市的各个方面都有文字描述的，这个缺陷有时候则可以用视觉资料来填补，使我们重新认识了城市的过去。(21)

当然，我们在使用图像资料时，以下问题是应该注意的。第一，照片并不是客观的。虽然摄影镜头本身是非常客观的，没有偏见，可以如实记录拍摄的对象，但问题在于，摄影者的眼睛却是主观的，为什么选这个镜头，镜头包括什么，不包括什么，从什么角度，等等，都是主观选择的结果。我们今天看到的这些图像，貌似客观，其实显然已经是主观选择的结果。我们甚至也可以这么说，这是摄影者的都市想象。当城市原有景观已经消失，这些图像（照片、绘画、影片等）成为我们了解和重构城市景观的依据。但怎样重构城市景观会成为问题，即图像文本与城市本身之间的差距。而且同一个对象，图像取什么角度，不同时

间，表现的对象会有很大的不同。

第二，使用图像，哪怕是摄影，我们也必须持怀疑的眼光。(22)图像的作伪、移花接木是很经常的，误读也是很普遍的。例如几年前，美国国家历史博物馆通过电邮给我发来一张清代衙门审案的照片，但是我仔细一看，就发现人和衙门桌椅都不成比例，服装也是像戏台上一样，我当时断定肯定不是真正审案的照片，而是戏台上的表演。最近有研究指出，清代的外国人所摄反映中国法律、判案、惩罚等的照片，不少是设计摆拍的，其实是外国人对中国法律形象的一种想象。(23)

第三，图像解读，首先是对图像记录者的解读，即了解这些图像是谁的想象。如果我们对记录者思想、经历等有所了解的话，可以帮助我们进一步认识图像。例如，图像的记录，就有中国人和外国人之分。为什么大量的图像是外国人记录的？因为他们有一种对不同文化的敏感，而当地人对城市日常生活和文化经常是熟视无睹。但外国人记录也由此会产生问题：走马观花，表明现象，不能深入内部。

第四，我们今天能够正确读图吗？今天看过去的图像，是从我们今天的观念来理解和解读的，因此存在三个可能性：一是再现或重构了过去；二是读出了原本不存在的东西，加入了今天的意识；三是从对过去图像的解读，反过来帮助我们认识今天的城市。对图像的研究，可以分别往上述三个可能性的某一方面发展，也可能在三个方面进行综合分析。

第五，我们不但要注意图像记录的东西，也不能忽视图像没有记录的方面。当我们发现过去一些东西在记录中并没有出现，我们就应该考虑，为什么这样一些东西在记录的图像中缺失，为什么一些东西在某一时间出现，又在某一时间消失？我们应该探索这种出现或者消失是由于客观对象的变化，还是由于当时人们主观的关注或者缺乏关注，等等。这些隐藏在后面的契机，也经常可以成为我们了解都市文化和日常生活的又一把钥匙。

第六，对图像的解读，不同学科，所追求的东西不一样。历史学的解读注重空间、时间、变化；文学的解读着眼于语言、情感、想象力；政治学的解读关心权力、控制、博弈；人类学的解读钟情于生活、风俗、模式；社会学的解读集中在结构、功能、关系，等等。因此，可以说对任何图像的解读都可以是多维度的解读，也可以是某一方面的解读。但任何一种解读，都使我们对重构城市的过去前进了一步，虽然这个认识是永无止境的。

注　释：

(1) Judith A. Berling,“Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings*”, pp. 188-218 in *Popular Culture in Late Imperial China*.

(2) David Johnson,“Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera”, pp. 1-45 in David Johnson ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual:“Mu-lien*

Rescues His Mother”in *Chinese Popular Culture*.

(3) Di Wang,“The Rhythm of the City: Everyday Chengdu in Nineteenth-Century Bamboo-Branch Poetry.”*Late Imperial China* vol. 22, no.1（2003）, pp. 33-78.

(4) 王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，第358～362页。

(5) 李劼人：《暴风雨前》，《李劼人选集》第1卷，第338～339页。

(6) 王笛：《“吃讲茶”——成都茶馆、袍哥与地方政治空间》，《史学月刊》，2010年第2期。

(7) 李劼人：《市民的自卫》，《好人家》，第131～133页。“振冤枉”为成都方言，但我想可能“整冤枉”更合乎原意。

(8) 沙汀：《在其香居茶馆里》，《沙汀选集》，第147页。

(9) 舒新城：《蜀游心影》，第144～145页。舒新城所提到的章士钊（1881—1973），北洋军阀时期做过教育总长，1920年他发表不少文章赞扬传统的农业社会及其生活方式，对工业化持批评态度。这些文章包括：《文化运动与农村改良》《农国辨》《章行严在农大之演说词》，收入《章士钊全集》第4卷，第144～146页，第266～272页，第403～405页。

(10) 钱廉成：《廛间之艺》。

(11) William G. Sewell, *The Dragon's Backbone: Portraits of Chengdu People in the 1920's*.

(12) 《通俗画报》1909年第3号。

(13) 《通俗日报》1909年6月15日、10月1日，1910年2月17日；林孔翼编：《成都竹枝词》，第149～150页。

(14) 《通俗画报》1909年第5号。

(15) 通俗画报》1909年第2号。

(16) Alexander Hosie, *On the Trail of the Opium Poppy: A Narrative of Travel in the Chief Opium-Producing Provinces of China*, p. 1.

(17) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第135页。

(18) 王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，第265～273页。

(19) David C. Graham,“Religion in Szechuan Province”（Unpublished dissertation）.

(20) 关于图像资料与解读，见W.J.T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*; David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response; Heinz Kukertz, Creating Order: The Image of the Homestead in Mpondo Social Life; Fernande Saint-Martin, Semiotics of Visual Language;* Chris Jenks ed., *Visual Culture*.

(21) 关于绘画的历史解读，见Norman Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*; Bogumil Jewsiewicki,“Collective Memory and Its Images: Popular Urban Painting in Zaire: A Source of‘Present Past.’”*History and Anthropology* vol. 2, no. 2（1986）, pp. 389-396；Johannes Fabian, *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*.

(22) 关于照片的作为历史资料的使用，见Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*; Melissa Banta and Curtis Hinsley, *From Site to Sight: Anthropology, Photography and the Power of Imagery; Alan Trachtenberg, Reading American Photographs: Images As History, Mathew Brady to Walker Evans; Joanna Cohen Sherer, ed., Picturing Cultures: Historical Photographs in Anthropological Inquiry; Suren Lalvani, Photography, Vision, and the Production of Modern Bodies*.

(23) 张世明：《拆穿西洋镜：外国人对于清代法律形象的建构》，杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》第5卷）。关于西方中心、殖民主义与图像的关系，见Jan Nederven-Pieterse, *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*; Linda Nochlin,“The Imaginary Orient.”*Art in America*, May 1993, pp. 127-139; Gustav Jahoda, *Images of the Savage: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*; Paul S. Landau and Deborah D. Kaspin ed., *Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*。关于

图像与民族主义的研究，见Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*; J. G. Carrier ed., *Occidentalism: Images of the West*。

第3章　叙事、重构与历史书写

历史的写作是一个复杂的过程，经常反映了作者的历史观、方法论。我们经常会发现，同一个历史事件，同一个历史人物，同一种历史现象，由于历史观、方法论的不同，历史学家所写出的历史也大相径庭，给读者所展示的历史也是如此的不同。本章将集中分析叙事和文本解读的问题，主要就历史书写的表达、历史研究的细节、资料的解读、历史的想象、都市历史的重新建构等方面进行具体的讨论。

历史书写的表达

在目前的历史作品的表达中，无非有两种倾向：一种是把一些看似简单的问题进行复杂的分析，从而显示出作者深厚的理论功底和分析能力，他们能把读者引入一种意想不到的境界，发现如此简单问题的后面竟然埋藏着这么复杂的玄机。这种方法即我们现在常说的“话语分析”（discourse），这个倾向也逐渐从西方进入中国的学术领域，日益受到学者们的青睐。这个倾向可以从那些“后现代”的作品中清楚看到。但这些作品一般是写给在“象牙塔”中的专家看的，其所用许多复杂的理论和术语经常使普通读者陷入云里雾里，以致迷失了方向。另一种倾向是力图把复杂的问题分析得简单易懂，力图以比较明了、直接、清楚的方式来阐述自己的观点，尽量避免使用过多理论和术语，其目的是使不仅本领域的专家而且其他领域的学者，甚至大众读者都能读懂而且喜欢看下去。因此持这个倾向的史家主要采用的是“叙事”（narrative）的方法。如果说“话语分析”是把读者置于所分析“事件”之外，观看作者怎样熟练地把一个整体原子化，从而各个击破，使观者看到了从事物外面所看不到的“精妙”的内部，那么“叙事”方法则是力图把读者引导进入“事件”内部，让他们“身临其境”来对“事件”进行观察。史景迁（Jonathan Spence）可以说是把这种方法用到了极致的一位历史学家。

无须解释，这两种方法各具优劣。据我的观察，虽然“话语分析”在西方学术界日益流行，但美国历史学——无论是美国史、欧洲史还是东亚史——仍然是“叙事”方法居主流地位。从我个人的研究来讲，显然接近后一种方法，这当然与我在约翰斯·霍普金斯大学所受的学术训练有关。在我进行关于中国大众文化和城市日常生活的研究时，我力图使这些研究能吸引更多的读者。虽然是学术著作，我竭力使其具有可读性，使读者从书中所讲述的故事，去体会我试图表达的东西。

刚去世的美国哥伦比亚广播公司（CBS）著名节目制作人D.荷维特（Dan Hewitt）有句名言：“告诉我一个故事”（Tell me a story），以讲述故事的手法来进行新闻报道和分析，他对美国新闻报道的叙事方式有着重大影响，其所创造的电视新闻周刊《60分钟》（*60 Minutes*），开创了新闻报道的新里程。在我的历史写作中，也持有类似的原则，讲述在城市里发生的故事，揭示了许多细节，这些细节，是我论证人们怎样使用公共空间，国家如何控制和影响日常生活，地方文化怎样抵制国家文化等更宏大问题的思考所不可或缺的。

日常生活虽然看起来并没有多大的意义，但它所展示出来的社会文化现象，对我们认识当时的社会、政治是不可缺少的。在《茶馆》中，我虽然研究的是茶馆这一最基层的公共空间，但关注的却是国家权力怎样改造和打击地方文化。这就不仅仅涉及成都茶馆，而且是一个全国性的问题，而以茶馆为代表的地方文化怎样反抗国家文化，这也反映了一个普遍的问题。微观历史的取向，使我们能够近距离观察城市和城市生活。写城市的微观世界，需要把各种支离破碎的细节有机地结合起来，

建构一个真实而完整的历史叙事。

寻求下层民众的声音

研究民众，就必须回答怎样寻找下层民众的声音的问题。在撰写《跨出封闭的世界》时，我研究的焦点是现代化怎样改变了长江上游地区，使用的材料基本都是精英记录下来的，研究分析也是站在精英的立场上。在《街头文化》和《茶馆》中，我同样也使用精英记录的资料，但我非常小心，尽量避免这些文献中存在的对大众文化、下层人民生活和思维方式的偏见和歪曲。我经常考虑的是，如果作为民众，对同样的问题会不会采取不同的态度。虽然有立场的改变，但我更多是站在比较超脱的地位。其实，我并不因此否认国家机器和精英在现代化过程中所起的作用。

的确，我们今天所能看到的关于下层民众和大众文化的描述，基本上都不是由民众自己来叙述的，而是由精英来记录的，也就是说经过了精英的过滤。由于我们所看到的大众和大众文化基本上是透过精英的眼睛，我们在研究它们时便不可避免地回答这样的问题：下层民众是否能发出他们自己的声音，能不能代表他们自己。微观历史的代表人物C.金兹伯格（Carlo Ginzburg）写的《奶酪与蛆虫》（*The Cheese and the Worms*）中提出，在所记载的资料中，下层民众从来就没有自己的声音，他们的思想和意识全是由记录人来写的。因此我们今天看到的这些资料，这些记录下来的文字，实际上是已经被扭曲的东西，并不是他们真正的声音，大众文化也是强加在下层民众身上的文化。金兹伯格的话非常有道理，因为记录者难免将自己的意识加入到所记录的对象中，所以研究者在使用这些材料的时候，必须意识到它们的局限性。因而研究下层人民的学者G.斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）提出了到底下层人能不能讲话、发出自己声音的疑问。(1)但是通过我自己的研究，我认为他们是可以讲话的，他们是有声音的，但这取决于从怎样一个角度去使用这些记录下来的资料。当然，我们也可以参照其他的资料来找到他们真实的声音。这方面我比较乐观，如在《茶馆》关于茶社业工会一章中，我讲述了茶博士如何将女茶房挤出茶馆，引用了他们所写的打官司的申诉书，从中可以看到他们真实的想法和声音。不过这样的资料经常是可遇而不可求的。

在中国近代史研究中，似乎仅仅是精英人物才具有研究的价值，这个领域几乎毫无例外地被那些历史和思想文化领域中的风云人物占据了中心舞台，我们看不到占人口中绝大多数的民众，特别是下层民众的声音，好像他们的活动和思想无足轻重。这种对下层民众的认识，不仅是近代以来那些精英人物的共同特点，也是现代大多数历史学者们的一致取向。实际上，中国近代的思想和文化是一个非常复杂的复合体，由于政治、经济、社会地位、阶层、地域划分、教育背景等因素，使他们在中国的思想领域，发出不同的声音（这里并非指精英代表不同的群体的发言，如左翼知识精英代表农工阶级的呼声）。而下层民众的思想和声音，却完全被精英话语霸权所掩盖。因此当研究下层和边缘化的人群时，我们都会面临怎样发现他们自己“声音”的问题，因为在传统的历史

资料中鲜有关于他们的真实记录。即使我们发现一些有关信息，也几乎都是由精英们撰写的。因此我们要力图发现J.斯各特（James Scott）所说的“隐藏的文本”（hidden transcripts），即那些显示“下层集团政治”的文字。或者如R.古哈（Ranajit Guha）在研究庶民史时所界定的“历史的微声”（small voice of history）。(2)

我们知道，中国的历史是由精英来记录和表达的，关于民众的思想的文字资料或多或少存在记录者的思想倾向，也即是说，我们从文字中得到关于民众思想及其文化的描述，几乎都经过了精英的过滤，不可避免地这些描述都注入精英意识，而且毫无疑问这些描述是存在偏见的。可以这样认为，我们所能知道的过去下层民众的文化、信仰以及期望，几乎都经过了扭曲的观点和中介来得到的。这样，当我们研究下层群体的生活和文化时，便面临着相当的困难。许多传统的研究资料有着明显的局限，它们经常代表精英和正统的观点，其或对民众不屑一顾，或语焉不详，或记录扭曲的信息。因此，当运用文字资料来研究民众思想时，我们应力图区别什么是下层思想和什么是由精英所记录和描述的下层文化，而重构一个接近真实的文化和生活方式，并借此去探索精英对下层民众的态度。在使用其他资料时，持这种对待资料的态度也是非常有益的。

在近代中国，精英撰写、印行和出版了大量文字，其中许多与社会改良和启蒙有关，这些资料提供了对下层人民日常生活和行为很生动的描述，但不可避免地这些描述都注入精英意识，而且毫无疑问精英对下层民众是存在偏见的。从晚清开始，地方精英进行了不少社会调查，其目的是为社会改良提供依据，由此而留下了大量关于城市下层民众、社会生活以及地方文化的珍贵记录。由于这些调查是为改良的目的，当然对那些他们所认为的“落后”、“陋习”、“不文明”等风俗和文化分外关注，难免过分强调了其消极的方面。事实上，各种关于大众思想和文化的文字资料或多或少存在记录者的思想倾向，因此当运用这些文字资料时，我们必须区别什么是民众思想和什么是由精英或西方人所描述的民众思想，力图去重构一个接近真实的已经消失或正在消失的文化、生活和思维方式，并借此去探索精英对民众的态度。

时间每时每刻都在流逝，过去的时间就成为了历史，而且历史过去了就永远过去了，永远不会再回来。把这个已经过去的历史再现出来，就必须通过各种历史资料。历史学家的任务就是要用各种资料、各种手段去重构历史。不过，当今任何一个历史学家都不应该宣称，他所写的、所重构的历史就是真正的历史，就是完全准确的历史。因为我们知道，每个人记录历史的眼光是不一样的，角度也是不一样的。实际上在日常生活中，我们都会遇到这种情况：一个事件发生了，比如说在街头上发生了一场斗殴，那么可能周围围观的十个人就有十种不同的描述，人们可能是站在个人的立场上，或者是从某个角度来描述。那么在这个事件过去以后，再来重构这个事件的话，就可能有各种各样的版本，这就为我们重构历史造成了困难，什么是真正的历史，什么是可信的历史，就会变得模糊不清。因此记录下来的历史，可能有各种各样的解

释。任何历史资料都存在缺陷，要克服资料的缺陷，就需要我们历史学家和历史工作者，对资料进行仔细的分析和深入的研究。

在做研究的时候，用什么口气来描述对象是很重要的。这即是说所描述的对象本身“是”这样的呢，还是所描述的是通过别人的眼睛和头脑所“反映”出的面貌。在运用这些资料时，我并不宣称这便是真正的、准确的大众的日常生活的记录，而是反复强调这是这些精英们所看到和理解的大众、大众文化和日常生活，从中探索精英对下层民众和大众文化的态度以及演变。因此在研究下层民众和大众文化时，我们有必要换一个角度来考察我们所研究的对象。

有论者指出我在书中流露出来的情感倾向比较明显，这种情感偏向是否会导致在选择、诠释和架构材料时的“一边倒”倾向？其实这是一个误解。我的任何研究都不是主题先行。在研究课题之初，我并不清楚我会持什么观点，我的具体论证都是在资料全部收集齐、整理好、充分解读后，甚至是在叙事部分已经完成后才进行的。我经常对学生讲，一篇好的论文或专著绝不能忽视和你观点相反的那些资料，否则就失去了深入分析问题的机会。没有先见的观点来左右我选择、使用、分析资料，这样我可以客观地分析所研究的对象，得出合乎逻辑的结论。

研究民众和寻求他们的声音，还依赖于资料的开拓。从20世纪80年代中期以来，西方中国史研究资料的运用已是极大地扩展了。首先是内地的许多档案得到了利用。在过去，由于中西方关系和中国档案管理等问题，西方的中国历史专家基本上只依靠中国台湾的档案。但改革开放以后，内地档案逐渐对外国人开放并整理出版了不少资料。例如孔飞力关于叫魂的研究便基本上依赖第一历史档案馆的藏档，包括“朱批奏折”、“宫中上谕”、“宫中廷寄”、“刑科题本”和“刑部题本”等。关于叫魂的大部分专题档案过去很少被利用，例如关于叫魂事件嫌疑犯的供词和地方官的详细报告。虽然孔飞力掌握的是原始资料和档案，但他在运用中非常仔细，因为他认为“供词并非必然就是招供者的原话，必须以怀疑眼光看待这些官方文件”。(3)

研究下层，在相当大程度上还依赖口述资料。周锡瑞的《义和团起义的起源》便在相当程度上依赖这方面的丰富史料。在1960年和1965—1966年，山东大学历史系的教师和学生在山东西部进行了广泛的社会调查，访问了许多经历过义和团或受过其影响的老农。虽然这两次调查后结集出版了有关资料，但大部分调查记录并未收入，特别是关于义和拳早期历史、义和拳地区的地理和社会生态以及社会经济状况等方面的内容，而在官方文件和其他历史记录中则很难找到这类资料。周锡瑞认真考察和使用了这些挑选剩下的、未经出版而仍藏于山东大学历史系的调查记录。当他对山东地理、政治经济、社会结构、地方宗教以及义和拳和大众文化进行分析时，这些口述资料起了很重要的作用。

对中国下层民众和思想文化进行学术探讨要求运用历史学和人类学的方法。中国文化重视传承，历史、思想和文化的许多信息从口头一代

传给另一代，我们因此能通过采访收集到不少口述史料。近代以来，中国城市虽然经历了剧烈的变迁，但我们仍能通过在茶馆与老人的谈话，收集陈年的往事；流连在僻静的小巷，探寻岁月刻下的痕迹。当然许多东西已荡然无存，难寻踪迹，令人嘘唏不已；但也经常有意外发现，令人振奋。在成都，像其他中国城市一样，新建的住宅一般都与街道和公共场所分离开来，但是成都仍有大量的铺户幸存，居住在街巷两边的居民与街头就只有一步之遥，他们像他们百年前的先辈一样，在街檐下与邻居闲谈、操持家务、做小生意或摆开了麻将局。当然，我充分意识到，以今天的残留文化来重建过去的思想有着臆想的成分，并可能扭曲过去的历史，因为过去的事毕竟已经过去了，正如布罗代尔（Braudel）所感叹的：传统的文化和生活方式正在我们的眼前消失，即使十分缓慢，然“永远不再是原来的面貌”。(4)

在西方，十分重视口述资料的收集。例如，2003年纽约曼哈顿的中央车站出现了第一个公共录音亭，这便是美国历史上最大规模口述史计划的开始，称为“故事团”（storycorps）。“故事团”在全美的一些枢纽地段，像地铁站、购物中心等地，提供录音设施，邀请南来北往的人们进入录音亭或在流动录音车上，讲述他们自己的故事。这个计划的目标是持续10年，收集上百万个普通美国人的记录。这些故事的录音，将永远收藏在美国国会图书馆，成为美国最大的口述资料库，给后人留下美国普通人生活、经历、思想、情感的珍贵原始记录。我们可以想象，在50年或100年后，这些个人生活的真实如实记录，对历史学家们将是多么难得的资料。

美国全国公共广播电台（NPR）配合这个计划，每周五的清早都会选播一个录音故事。这些年来，我在开车去学校的路上，也陆陆续续听了不少，有夫妻之情、有子女父辈关系、有新移民的打拼、有成果的经验、有失败的教训……他们具有不同年龄、种族、职业、阶层、出生地、家庭背景，录音多是夫妻、父女、祖孙、朋友等两人的对话，深情流露，表达感恩，领悟人生哲理，故事感人肺腑，令人欷歔，触动心灵。这个计划的发起者称：“在美国，普通人的故事至关重要，这亦是‘故事团’的初衷。”对参与者来说，他们所讲的故事，是他们“想给世人留下的记忆”，展示他们“生命中最重要的时刻”。这个计划就是要“人们把心里的话讲出来”，使全美国的人有机会进行心灵的交流。据报道，美国有上千万人收听这个节目。

我有时想，中国人最重视历史，但可能又是最善于忘掉历史的人群。例如关于南京大屠杀，尽管我们每天都在告诫人们不能忘记这段历史，但战后已经60多年了，当亲历者一个又一个在这个世界上消失，我们竟然还没有一个系统的计划把他们的亲身经历记录下来。当日本右翼否认南京大屠杀时，我们发现甚至没有一个哪怕是最粗略的名单，没有进行受害者全面调查的这个哪怕是最基础的工作。战后犹太人锲而不舍地对“二战”悲惨经历的收集，虽然已经无法知道被屠杀的准确数字，但是经过多年的不懈努力，至少上百万的受害者都是有名有姓，使那些试图为纳粹洗罪的人无法抵赖。如果可以花12亿元去写一部大清史，那么

拿100亿元来抢救抗战的历史，也不能说是太多的。

对于历史学者来说，普通人自己记录故事的珍贵是不言而喻的。如果没有1762年在巴黎圣塞弗伦街的印刷所打工的一个叫尼可拉·孔塔的学徒，在百无聊赖之余写下了他们虐猫的恶作剧，200多年后就不会有普林斯顿大学历史系的罗伯特·达顿教授的杰作《猫的大屠杀》，如此引人入胜地揭示了法国下层人的生活、信仰和大众文化（见本书第4章）。看来我们不能奢望正统的史家为我们普通人撰写历史，所谓“好在历史是人民写的”这样的名言，充其量也不过是政治家的一种政治表达罢了。为保存真实可信的历史，为什么人民不记录我们自己的历史呢？现在正是国家叙事占据中心的当头，我们普通老百姓何不进行个人叙事，用录音笔或用纸，把我们自己的酸甜苦辣真实经历和感受记录下来，留给后世。我们中国自来不乏历史记录，以有最完整的历史记载而引为自豪，但关于普通人的经历却稀缺得很，过去我们书写的历史无非是帝王将相、英雄的权术谋略，今天的史家们仍然钟情于精英和宏大的国家叙事，对普通人的经历是不屑一顾。可悲的是，即使在今天这个信息时代，历史也可以很快被扭曲或遗忘。有时与国内来的留学生聊天，发现他们中很多对稍微遥远的事便不甚了了，甚至对60年来人民共和国发生的一些重大事件，也竟茫然，大有“不知有汉，无论魏晋”的遗风。

我自己关于成都大众文化的研究，也从口述资料中得益不少。举例来说，马悦然1949年在成都一个茶馆里的一个录音，对我们今天了解茶馆真是不可多得。马悦然是瑞典人，诺贝尔文学奖的评委之一，也是其中唯一的中国文学专家。他的中文讲得非常之好，他的学术研究生涯的开始，就是研究四川的方言，而且特别是乐山那边的方言。1949年，正是国民政府崩溃之前，他就在那个春熙路世界书局对面的茶楼上，站到那个窗子上，用非常老式的录音机，那个时候还没有磁带、MP3这些东西，他用的是老式钢丝录音机，还有不少人围着他看热闹。他就说他在世界书局对面的茶馆，正在那个地方做考察，周围有好多人围着他看，马悦然描述了窗下面人来人往，街头上的各种人物，还有茶馆里的顾客的情况。去年我在中国香港开会时，马悦然的学生，现在是瑞典大学的教授，告诉我这个录音，我请他帮我找一找，结果他回去后真的把这个录音找出来了，但是马悦然是用瑞典话说的，我请他帮我翻译成英文，我又从英文翻译成中文，所以在中文版中使用了这个新资料，“茶馆生活”那一章就是以马悦然的描述作为开篇：他站在世界书局对门的茶楼上，看到下面的人来人往，抬轿子的过来了，士兵背着枪走过来，小贩在街上卖东西，妇女抱着小孩，等等。还有茶馆里面，各种身份的人都有，真实的记录。外国人到中国，留下来的记录，特别是关于日常生活的方面，比中国人自己的描述还要详细，因为我们自己对每天都见到的东西反而不关心、不敏感，但是外国人和外地人到了成都以后，他们觉得很新奇，就把所看到的记录下来，结果很多年，50年、100年以后，再来读这些东西，可以说是栩栩如生。

是细节还是“碎片化”？

日常的研究取向，注重细节的描述，也的确容易使研究者陷入杂乱的细节而难以自拔，这也是引起近年来中国史学家对历史研究细碎化的担忧。我觉得研究对象本身不存在重要还是不重要的问题，关键还是看研究者是否有一个宏观的研究视野。这就需要写史者认真思考怎样驾驭那些纷繁的细节，犹如盖房子一样，房子的结构犹如书的宗旨和核心，砖瓦便是这本书的细节，如果只有细节，一个建筑是支撑不起来的。例如在《茶馆》这本书中就是靠中心论点支撑的：现代化的过程使具有丰富地域文化的地方趋向国家文化的同一性，现代化和国家文化的同一模式扩张势头遭遇了地方文化的顽强抵制。要避免细化，在于研究者是否有一个对大问题的思考，而且能否上升到对个案进行抽象的理论分析，这才是最重要的。

最近一段时间，中国历史学界关于“碎片化”的讨论多了起来，不少学者开始担心越来越多的研究集中在一些没有“历史意义”的小问题上，注重细节，忽视整体。其实，这种忧虑在西方历史学界出现更早。在西方，过去史学家在德国史学大师利奥波德·冯·兰克（Leopold Von Ranke）的影响下，主张历史的客观性，认为历史学家的基本职责是探索历史的真相，因此他们热衷于大历史的研究。但西方历史学界随后出现了“语言学转向”（linguistic turn）和“叙述转向”（narrative turn），特别是20世纪70年代海登·怀特（Hayden White）等对整体史提出了挑战，主张历史和文学的结合，强调历史写作的叙事性和故事性，然后又是微观史、新文化史的兴起。(5)史学研究日益脱离社会科学方法的影响，特别是对物质文化的研究，题目越来越小，越来越具体，但这些研究最容易被诟病为“碎片化”。(6)

但在中国历史学界，我怀疑“碎片化”真的成为了一个问题，即使有了问题的苗头，也不是现阶段值得我们担忧的问题。为什么这样说呢？整体化研究是近代中国史学的传统，史家希望他们的研究能够为执政者提供历史借鉴，犹如司马迁所说的，要“究天人之际，通古今之变”。1949年以后的中国历史学界，更是把这种抱负发展到了极致，史家们或热衷于发现历史规律，或实现指点江山的抱负，结果复杂、丰富多彩的历史，被简单地总结成为了几朵金花、几次战争、几次革命高潮，等等，众多的学者拥挤在若干重大课题的狭窄道路上。

最近二十余年来，由于社会史研究的发展，西方新文化史和微观史研究的影响，宏观视野的通史性题目大大减少，专题研究日渐盛行，具体的小题目越来越受到青睐。但这种倾向引起了一些学者的担忧，他们开始对“碎片化”进行批评。这些批评主要是针对青年学者和研究生，因为老一辈历史学家基本上是不研究“碎片”的。过去中国传统的精英研究取向，造成学者只关心历史重大事件、政治经济、风云人物等方面的研究，对芸芸众生和日常生活缺乏兴趣，或者认为没有研究的价值。其实，我认为，历史研究的价值不是由研究课题本身的重要性来决定的，

而在于研究的历史眼光和历史解释，一些貌似平淡无奇的对象，史家却能从中发现认识和理解历史的深刻内涵。史家对什么叫研究的价值的理解是很不相同的，这经常是由他们的历史观和方法论所决定的。例如，研究日常生活的方方面面、吃喝拉撒有没有价值？主张眼光向下、微观历史的研究者，当然会给一个肯定的回答。

现在我们讨论“碎片化”，是因为我们已经觉得这在中国成为了一个问题，认为对历史研究产生了消极的影响。不可否认，任何研究都具有一定的意义，但这个意义的理解却是很不相同的。不少批评“碎片化”的学者，认为意义一定是能说明一个大问题，加深我们对中国历史的宏观理解。难道我们不认为如果一个研究，促进了我们对历史任何一个微小方面的理解，不也是一种贡献吗？从中国历史研究的传统和弊病来看，我觉得应该容忍或者说宽容“碎片化”，因为“碎片化”的研究，毕竟解决了一个小问题。

其实，我们所说的“碎片化”，是针对整体化而言的，如果我们不使用“碎片化”这个词，用“局部化”来代替，或许我们会觉得“碎片化”并非总是消极的了。任何一种“化”，都存在消极的因素，关键是消极到什么程度。如果我们说“碎片化”不是我们所追求的结果，难道整体化就是我们要达到的目标吗？难道我们可以认为整体化就是历史研究中的值得提倡的积极倾向？如果我们仔细研究一下现存的中国史学研究的成果，我们会发现其实我们对历史的“整体”了解得多，而对“碎片”或细节了解得少。而缺乏细节或“碎片”的整体史，经常是一种有偏差甚至谬误的整体史。因此，我更倾向于对整体研究持挑剔的眼光，因为我们可以发现更多的研究是整体旗帜下的空洞化，重复研究，人云亦云，了无新意。

学者认为史学“碎片化”的主要问题并不在于研究的问题小，而在于“以小见小”。一些研究不能把其课题放到更大的宏观问题上去讨论，并不能说就不具备研究的意义。我们喜欢用“开拓性”这个词来说明研究价值，其实一般来讲，研究“碎片”比研究整体更容易创新。所以，与其要求没有多少经验、没有能力去把握整体、初出茅庐的年轻学者（甚至没有出茅庐的研究生）去思考大问题，还不如鼓励他们去研究“碎片”，他们的论文哪怕有一点儿新意，有一点儿独到的发现，也比那些大而不当、雄心勃勃但没有任何独创的所谓研究更有意义。“以小见大”固然不错，“以小见小”也并非不好，即有多少资料说多少话，而不是勉为其难地回答所谓历史的重大问题，或说似实而非不着边际的空话。也就是说，在任何研究中，我们所讨论的问题和所下的结论，一定要在课题和所使用的资料所能支撑的范围之内。

其实，根据我的观察，大多数被归入所谓“碎片化”的研究，也并非都是简单的描述，都在一定的程度上努力探索历史的意义，虽然那些研究可能存在种种毛病，但主要的问题并不在于研究的“碎片化”，而是学术研究和写作的能力的制约。我们应该理解，课题本身经常决定了研究者最后所能回答的问题，当一些史家致力于一些政治性课题（如战争、政府、政党、思想等）的研究，我们当然期待他们的成果能够为我们了

解中国政治变迁等大问题作出回答。而另一些研究课题，如物质文化的研究，我们的读者却不必有这样的期待。当然，如果有这类的小课题能帮助我们理解中国历史或现实的重大问题，固然是非常理想的结果，但这不是我们应该总是期望的结果。

其实任何历史研究，都必须有局部和整体，或者说碎片与整体，两者甚至不存在孰轻孰重的问题。没有局部，哪里有整体？没有零件，哪里有机器？当然，我充分理解一些学者批评“碎片化”的初衷，他们担心我们的硕士、博士研究生和青年学者迷失在细节之中，特别使他们诟病的是，这些年轻学者不能把小问题提高到解释大问题或从更宏大的理论高度来进行分析。而我认为，批评“碎片化”的学者，对史学研究要求太高，雄心太大，不满足对“碎片”（局部）的认识，似乎任何研究课题，都要提供对国计民生等大问题的深刻认识，才算具有了研究的意义。

所谓“碎片”和“整体”，就是零件与组装的关系。整体是由碎片集成的，可以没有整体，但却不能没有碎片。一个技术不怎么好的技工，如果无法把零件组装成机器，零件毕竟还在，以后还会有高手利用这些零件组装机器。但如果没有零件，就完全不可能有机器。同理，历史研究没有“碎片”是不行的，这犹如机器没有零件。这些看起来各自分离的“碎片”组合起来，让历史研究逐步趋向整体认识。所以，任何提供这些历史“碎片”的研究者，都在不同程度上为整体的历史作出了贡献。以考古学研究的碎片为例，如果在地下发现了一个古代瓷瓶的碎片，一个学者对这个碎片进行考察，这就是实实在在的“碎片”研究。如果我们研究历史上存在的一件小事，一个微小的对象，不也是犹如考古学中对“碎片”的研究一样吗？

我认为，到目前为止，中国学者研究的“碎片”不是多了，而是还远远不够。以城市史的研究为例，我们在日本的大学图书馆里，可以看到一排排书架上，叠放着一层层关于东京城市史的作品，大到宏观城市发展，小到社区街道、上水下水、吃喝拉撒，等等，我们就会深切感触到我们的对历史的研究不是细了，而是太粗犷了。正如研究整体史的法国年鉴学派代表人物布罗代尔（Fernand Braudel）所指出的：我们对宫廷和宫廷生活的了解是事无巨细，但却不知道鲜鱼怎样装在水箱里被运到市场，在那里我们还可以看到各种野味的贩卖，我们从中可以有许多新的发现。(7)这种对精英文化和大众文化已有知识的不平衡，不仅存在于布罗代尔所批评的对欧美历史的研究，而且中国历史研究所面临的问题，甚至可以说是较之现有之欧美历史，这方面的缺陷则更为明显。因此，“碎片化”在目前中国历史研究的语境中，我认为并不是一个明显的问题，甚至本身可能就不是一个问题。因为中国研究小问题、研究“碎片”的历史，不过仅仅才开始，等十几二十年以后“碎片”的研究发展到相当高的程度了，再来纠正也不迟。

说到史学研究的“碎片化”，史景迁的研究就相当“碎片化”，如他的《王氏之死》《胡若望的困惑》《书的叛逆》等，把各种零散的资料、各种“碎片”组合在一起，没有理论分析，没有学术回顾，没有主要论

点，不过建构了一个的历史叙事。(8)另外，对许多历史学家来说，人类学的研究就相当“碎片化”，他们研究人类社会行为的一切方面非常烦琐，但人类学并没有“碎片化”的担忧。人类学在中国是新学科，它没有中国历史学那种“究天人之际，通古今之变”的雄心壮志，他们热衷于小问题，并不认为宏大问题就优于微观研究。

“碎片”研究的重要性还在于，方法论、史学观等的不同，我们的历史认识和眼光都有相当的局限，在一定的历史时期，我们还不能认识到这些“碎片”的意义，但是，当更多的“碎片”得到研究，随着方法和史学观点的变化，我们可能发现过去看起来似乎没有意义的“碎片”，其中却蕴含了非常有意义的玄机，因为犹如我们拼图一样，如果碎片缺失，不可能拼成完整的图形，当我们把越来越多的碎片组合在一起，完整的图形就逐渐展现出来。历史的“碎片”也是如此，当我们了解越来越多的碎片，使我们日益接近对历史的整体认识。

总而言之，这里我想指出四点，一是“碎片化”并不是消极的；二是整体化和“碎片化”共存；三是碎片和整体的研究是同等重要的；四是如果一定要在两者中间作出选择的话，宁愿选择“碎片”。不过这里我应该强调的是，我并不认为我们有理由忽视整体研究，而且对那些研究大问题、加深我们对中国和历史重大问题认识的学者抱着极大的敬意。其实我理解，大多数担心“碎片化”的学者，并非反对研究小问题，而是强调研究不能停留在小问题上，而应该把这些小问题，同我们想探索的大问题联系起来，从而把小问题的研究升华到一定的高度。但是，我们也应该认识到，这种希望是一种理想状态，如果我们对小问题或“碎片”的研究过于苛求，就会使研究者望而却步，甚至造成过去那种千军万马过独木桥、大家都挤在不多的重大题目的狭窄道路上。毕竟，研究“碎片”撞车的机会少。而且，对“碎片”的理解越丰富，对整体的研究就越有利。从某种意义上来说，我们所写的历史，无论我们有多么深邃的目光，多么远大的抱负，多么宏伟的叙事，也不过是提供了一个历史的“碎片”，最多有的“碎片”要稍微大一些而已。

想象、情感与历史观、方法论

今天我们对历史上的都市想象来自哪里？其实这是一个复杂的过程，个人亲身经历、文字的阅读、图像、听闻等都是我们想象的依据。一个人的经历和体验既扩展了也制约了他的想象，因为任何想象都是要有一定依据的。他所阅读的资料，或他所采访的对象，或他所考察的地区，等等，提供了他想象和重构的历史的根据，但是也可能造成他被这些经历所左右，而忽视他所没有接触到的东西，而且可以完全肯定地说，这个城市的绝大部分东西他都不可能接触到，因为留下来的记录，毕竟是这个城市本身非常微小的一部分。再加上他离所研究的城市时间越远，所能接触到的真实性东西就越少。

作为研究者，不是要避免想象，而是想象都要有所依据。例如我在《茶馆》一书的“引子”与“尾声”，这两个部分实际上是对半个世纪成都社会和茶馆变迁的概括，有的细节是根据历史记载的一种逻辑重构，如果读者读完该书，再对照我在《街头文化》中对成都的描述，就会发现这种逻辑重构完全是有历史依据的（见附录）。我试图在历史资料的基础上，把这个城市的公共生活和微观世界，以电影镜头和文学描述的手法，展示出来。我觉得写历史有时候就像拍电影，作者的笔触所及犹如镜头，可以用远景、中景、近景，甚至特写，以使读者在阅读时，有身临其境的感觉。但是，我也必须承认，这个重构仅仅是这个城市茶馆的一个非常有限的部分，只是从一个独特的视角，我们无法判断究竟这个重构离真实到底有多么遥远，或到底有多么接近。

在考虑都市想象的时候，不可避免地我们要问，谁在想象？谁可以想象？当然毫无疑问的是，任何一个人都可以想象，但问题在于，大多数一般人的想象并没有流传下来，我们目前所能够看到的当然是那些有话语霸权的人，其实也可以说是“想象的霸权”。99%以上的想象都消失了，保存下来的极小部分，成为我们重构都市历史的依据，这使得一些人的想象比另一些人的对我们影响更大，我们今天的想象也要受到他们想象的左右。因为通过文献和图像所了解到的都市，实际上只是通过他们的眼睛和头脑观察的城市。

想象经常是与情感联系在一起的，一个人的情感会影响他的评价和判断力，当然也会影响他的城市想象。因为个人经历，对城市的爱与恨，或又爱又恨的复杂感情，都会左右他的城市想象。我们或许要问，想象需要情感吗？作为一个历史学者，当然应当避免自己的感情左右自己的研究，但既然人是有感情的动物，那他的感情对其研究就不可能毫无影响。虽然这种影响可能会导致研究者爱屋及乌，导致评价的感情色彩。但从一定程度上来说，如果一个研究者对他所研究的对象有着一定的情感，其所写的都市可能更能让读者身临其境，有更直观、丰富、感性的阅读体验，而不是提供一本缺乏感情、干巴巴的历史记录。而且，正如我在本书所提到的，即使是一个研究者力图公正、不带如何偏见地进行研究，各种其他因素也会影响其判断力。

都市想象也要受到历史观和方法论的制约，历史观和方法论会影响到我们怎么想象、为谁想象、想象的结果。例如，对于一个高度评价国家权力扩张的研究者来说，警察的出现可以使都市的形象面目一新；但是如果是一个关怀下层民众生存的研究者来说，对国家权力扩张，城市管理的严密，人们谋生空间的缩小，因此在他的笔下，这个过程就是痛苦的想象。由于想象的历史观和方法论的不同，影响到想象的结果，尽管我们面对的是同一个都市，但我们所能看到的都市形象也可能非常不同。这里甚至不存在哪一个想象更接近真实的问题，而在于它们都不是完全客观的，也都不是完全歪曲的，不过是以不同的方式，不同的角度，不同的关怀，展示了城市的某一个方面。

每个时代有每个时代的想象，因为我们的思维都是受时间和时代的制约的，时代决定了我们对都市的认识，每个时代（时期）的人，所看到的城市是不一样的，不仅仅是他们对他们所处城市的看法，而且对历史的城市的看法也是不同的。这是由于每个时期的人们所关注的问题是不一样的，以及各时期人们所了解到的信息不同。我们还可以看到，想象是随着时间和空间的转移不断变化着的，这就使我们的都市想象变得扑朔迷离，更难以琢磨。

每个时代不同人群都有自己的想象，不同人群可以是族群，可以是阶级，可以是教育背景，可以是政治态度，可以是经济地位，可以是出生地，等等。例如，生长在成都的青年巴金所想象的上海与成都，就非常不同。20世纪20年代，巴金在其著名的自传体小说《家》中，把成都描写成保守和专制的代表，而把上海作为现代和自由的象征，主人翁觉慧和他二哥觉民便离家出走，到上海去追求自由的“新生活”。当然，这样一种认识反映了一些新的、西化的知识分子的激进思想，当他们热切拥抱西方文化时，对传统抱猛烈的批评态度。不过当时人们对成都的这种印象，也的确反映了成都的社会变化相对缓慢这样一个事实。另外，我们还可以看到国人的想象、外人的想象、内地人的想象、沿海人的想象等分野。

都市想象的不同角度，也造成了不同的想象和认识，可以从上到下、从下到上，可以是国家的想象、精英的想象以及民众的想象。一个城市，从上到下、从下到上地进行观察，角度不同，结果可能大不一样，因为视角变了。道理很简单，我们在飞机上看一个城市，和我们站在一条街上看它，感受是非常不同的。对于一个城市，官方（国家）、精英和民众所要展示的形象也大不相同。国家关心的是如何控制和管理，精英关心的是如果使城市更显进步文明，而民众则更注重他们的城市的生活居住是否方便。因此当我们今天重新建构过去的都市历史的时候，我们必须意识到谁的都市想象左右了我们的视野。

都市的重新建构

撰写城市的历史，其实就是今天建构过去的城市。在从事这项任务的时候，我们都面临这样的问题：怎样去建构一个最接近真实的城市。历史学家力图去撰写客观的历史，但实际上完全客观的历史是不存在的，建构完全客观的整体历史是一项不可能完成的任务。过去的历史就永远过去了，史家力图利用各种途径去重新建构逝去的历史，但无论他多么努力，多么公正，方法多么正确，资料多么丰富，他建构的历史，也是带有主观性的。兰克所憧憬的所谓客观的历史是根本不可能存在的，因为任何历史写作都不可能脱离主观或自我意识，过去所发生的事件是不可能真实和完整再现的。根据历史资料建构的历史，都是主观性的历史，也即是说，我们所写的历史都是通过我们所理解的历史，无非是我们眼中或头脑中所反映的历史，因为历史观、方法论、阶级立场、政治观点、个人背景、种族、文化、语言、思维习惯，等等，无数的因素都制约了我们写出完全客观的历史。

所谓都市的历史建构，就是我们通过现存的文本和对今天城市的体验，通过我们的头脑重现一个过去的城市。可以想象，我们对一个当代的政治家或公众人物，看法和评价经常是截然不同，更不用说一个城市比一个人要复杂得多。我们每个人都有自己心目中的都市，即使是居住在同一城市中，每一个人的感受都不一样。这是由于他们的都市经验不同，有的是平平淡淡，有的是轰轰烈烈；有的是乏善可陈，有的是如数家珍；有的是转瞬即逝，有的是刻骨铭心；有的是枯燥乏味，有的是丰富多彩；等等。因此，不同的人记录的都市生活是非常不一样的，从相当的意义上说，他们都有自己的独特的都市、都市经历、都市生活、都市感受，互相之间差别甚大。所以我们所写的都市史，哪怕我们以极大的努力想写出最客观的历史，但往往这个目标是难以企及的，因为不仅研究者所使用的资料是带有偏见的，而且我们的主观世界决定了我们所了解到的客观世界。

这就涉及这样的问题：历史可以想象吗？想象是历史吗？对这样的问题并没有一个简单的回答，因为这涉及“历史的城市”和“想象的城市”这两种不同的“城市”。所谓“历史的城市”就是历史上真真实实存在过的城市，但是它们已经在我们的眼前消失了，而且再也不可能恢复和重构原来的面貌。其实，我们今天所知道的过去的城市，是我们重构的城市，即使我们所有的细节都是有根据的，但仍然是在我们头脑里重构的。可以这样认为，目前我们所知道的城市的过去，都是想象中的，与实际的城市本身有着相当大的距离。当然不可否认的是，任何有依据的重构，都使我们的认识向着“历史的城市”更接近一步，虽然我们永远都不可能完完全全地重构这个城市。

注　释：

(1) Carlo Ginzburg, The Cheese and the Worms: *The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*;

Gayatri Chakravorty Spivak,“Can the Subaltern Speak?”pp.217-313 in Gary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*; Gail Hershatter,“The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History,”*Positions*, 1993, no. 1，pp. 103-130.

(2) James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, pp. 18-19; Ranajit Guha,“The Small Voice of History,”in *Subaltern Studies, IX: Writing on South Asian History and Society*, p. 12.

(3) Philip Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, p. 270.

(4) Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* II, vol. 1, p. 441.

(5) Hayden White, Metahistory: *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*; Hayden White, *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. 关于新文化史与微观史，见本书第4章。

(6) 例如和厕所和大粪的专著就洋洋大观，以下是若干例子: Julie L. Horan, *The Porcelain God: A Social History of the Toilet*; Wallace Reyburn, *Flushed with Pride: The Story of Thomas Crapper*; Penny Colman, *Toilets, Bathtubs, Sinks, and Sewers: A History of the Bathroom*; Nelson Yomtov and Barbara Penner, *The Grimy, Gross Unusual History of the Toilet; Dominique Laporte, History of Shit*; Dave Praeger, *Poop Culture: How America Is Shaped by Its Grossest National Product*.

(7) Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, vol. I, p. 430.

(8) Jonathan Spence, *Death of Woman Wang; The Question of Hu; Treason by the Book*.

第二篇　大众文化的理论

第4章　新文化史、微观史和大众文化史

西方史学界正在发生着一个转向，新文化史、微观史、大众文化史研究的发展便是这个转向的重要标志之一。本章首先介绍西方新文化史和微观史学；其次概述中国史研究的有关成果；再次以我自己最近的研究课题为例，来看目前西方史学的这个新趋势对我自己学术发展的影响；最后，我还将就新文化史、微观史、大众文化研究与中国史研究的若干问题提出我的一些思考。应该指出的是，这里所介绍的西方新文化史和微观历史有关成果，仅是那些对我自己的研究有所影响和启发者，并非是综合或全面的评述，难免有些重要成果没有在此进行讨论。

西方新文化史和微观史

新文化史从20世纪80年代以来渐成气候，加入这个阵营的学者们把普通人作为他们研究的主要对象，同时他们也从过去现代化理论流行时代的社会科学和科学方法，转向讲究叙事和细节的人文的历史学方法。虽然大事件的研究仍然是许多历史学家的研究中心，但在此大背景下，一些新课题如日常生活、物质文化、性别、身体、形象、记忆、语言、大众文化等得到明显的发展。

西方新文化史的发展是有一定的理论渊源的，如葛兰西（Antonio Gramsci）的文化霸权与庶民文化理论便有着广泛的影响。作为意大利共产党的领导人，他在20世纪二三十年代身陷囹圄时，认真思考无产阶级在对资产阶级争夺领导权的斗争中，怎样取得文化霸权等理论问题，并将自己的思考写在笔记本上，竟达几十本之多。他去世后，这些笔记整理为《狱中札记》出版。他认为取得文化霸权的关键是看革命党能否成功地把新的文化观念影响到民众之中。但他也认识到，新旧文化经常交叉重叠，很难明显划分，因此工人阶级的“新思想”和“新文化”不可避免地以新旧杂存的形式显示出来。(1)这种理论趋向在英国新社会史学派的重要代表人物汤普森（E.P. Thompson）《英国工人阶级的形成》这部名著中体现出来。汤普逊认为，从相当大的程度上看，英国工人阶级的形成并非源于产业工人，而是具有庶民文化传统的手工工匠。这个背景当然也影响到英国工人阶级的阶级意识、行为和工人运动，因此早期工人运动的中坚力量是手工工匠，而非产业工人。被认为是“新劳工史”取向的贺萧（Gail Hershatter）关于天津工人和裴宜理（Elizabeth J. Perry）关于上海工运的研究，便受到汤普逊研究的启发。(2)研究南亚下层的庶民研究学派也深深打下了葛兰西的烙印。从20世纪80年代初，一批在西方的印度裔学者就南亚特别是印度庶民社会进行了长期的研究，他们的成果集中在系列丛书《庶民研究》中，其代表人物是印裔的澳大利亚人古哈（Ranajit Guha）。当然庶民研究内部也有不同声音，如斯皮瓦克（Gayatri Spivak）便批评古哈将庶民视为一个同一体，而忽略了底层之中的不同性。斯皮瓦克有一句名言，即“底层人能说话吗？”这里实际提出的是底层人能否发出自己的声音。但古哈表示，庶民一定要而且能够发出自己的声音，尽管这种声音可能是微弱的。(3)

新文化史从人类学中得到很大启发，例如人类学家吉尔兹（Cliford Geertz）的《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》对新文化史的研究就颇有影响。吉尔兹对尼加拉的研究，揭示生态、地理、政治机体、宗族、庇护关系、婚姻、结盟、村落与国家、庙会、梯田组织、灌溉会社、庆典、祭祀、权力等方面的问题，这些问题不仅是人类学家关注的，也是新文化史家的兴趣所在。印尼曾经存在几百个乃至几千个尼加拉，其可以有多重意思，如城镇、宫廷、首都、国家、领土等。在巴厘社会，虚幻的“国家政体”尼加拉与实际的像庙会、梯田组织、灌溉会社等的村落政体共存。而“国家政体”只有在进行仪式或庆典活动时才得到展示。例如，书中对作为国家庆典的国王葬礼，妇女被殉葬的情景进行了细致描

述。在这里，国家庆典被隐喻为剧场表演，“国家”只有在这个时候才展示出来。因此，巴厘国家通过公共戏剧化，即举行庆典场面来建构一个国家概念。所以实质上尼加拉只是一个宗教意义上的结构，并非政治、社会或经济的实体。

吉尔兹的另一部为新文化史学者津津乐道的著作是其论文集《文化的阐释》。我特别感兴趣的是关于巴厘斗鸡的那一篇，观察了斗鸡中所表现出来的社会、文化和政治。在20世纪50年代的巴厘，斗鸡被禁，但仍然在村落中秘密进行，当时吉尔兹夫妇在那里做田野调查，一次在观看斗鸡活动时，遭警察偷袭，差点被警察抓住，仓惶出逃，得以幸免。他们第二天即成为村民嘲笑的中心，人们见面便要他描述那天狼狈逃窜的情景。不想因祸得福，在巴厘，被取笑即意味着被接受，从而使他能深入这个活动的内部进行仔细观察。他发现，虽然搏斗的是公鸡，但实际上却是男人间的竞争。在巴厘，公鸡经常隐喻着男人、英雄、单身汉、花花公子、勾引女性的人，等等。男人喂养、打扮、谈论斗鸡，把生命中的大部分时间花在这个活动上，公鸡便成为主人人格的代理者。斗鸡还显示着族群关系，潜在的规则是，村民不把赌金押在对立宗族或外村的鸡上。对吉尔兹来说，斗鸡是了解巴厘社会的一个文本，即民族文化的文本。(4)

新文化史的取向使历史学家对政治运动进行文化的阐释。例如新文化史研究的重要人物之一、研究法国革命的亨特（Lynn Hunt），观察了法国大革命中的服装、帽徽和旗帜等，这些是文化的“标志”，从标志来分析政治和文化的关系。以她的《法国革命中的家庭罗曼史》为例，本书以家庭秩序来对法国革命政治文化进行解读。亨特指出，国王被杀，隐喻着家庭权力结构动摇，父权地位的动摇，而兄弟的地位变得更为重要。革命兄弟在“父亲”留下的权力真空中对内争权夺利。妇女在法国革命中的地位是很尴尬的，在革命文学中，母亲经常作为坏女人出现，革命党推翻父权制，但不愿让女人参政。当时色情文学中的妇女形象便反映了男人对女性参政的恐惧。因此，通过讨论家庭成员间的关系，以家国互喻的手段，来解释法国革命中的复杂思想和文化。(5)

与新文化史齐头并进并相互影响的是微观史学。金兹伯格（Carlo Ginzburg）的《奶酪与蛆虫》应该说是微观历史最早和最有影响的著作之一。全书篇幅不大，只研究一位生活在16世纪意大利北部偏僻山村经营磨坊的农民。研究微观历史，首先需要系统的资料，宗教裁判所的详细记录为这个课题提供了必要条件。与那个时代的同类不一样，由于他受过一定的教育，能读会写，接触到一些“异端”思想，因此持有独特的世界观，竟胆敢挑战上帝创造一切的观念，宣称人是由泥土、空气和水而产生，犹如奶酪中生蛆虫（该书书名也由此而来）。他因“异端邪说”而被宗教法庭起诉，在经过长达10多年的审讯后被处死。宗教法庭对他的审讯记录等资料被完整地保存下来，作者从这些完整的记录中，竭力挖掘他的内心世界。例如从其在受审中所交待的书籍入手，分析这个小磨坊主怎样理解那些文本，并将其言论与他所阅读的文本进行对比。从而使金兹伯格能够通过研究这样一个在历史上微不足道的小人

物，建构一个小磨坊主的心灵史，并由此去解读当时的社会、宗教和文化，展示当时意大利大众文化与精英文化之间的关系和冲突。金兹伯格研究的焦点，实际上是与精英文化相对的大众文化和下层文化的历史。(6)

从微观角度研究前现代的意大利社会和文化真是得天独厚。鲁格埃罗（Guido Ruggiero）从微观史学的角度，以老妇玛格丽塔奇怪的死亡为分析案例，探讨了17世纪初意大利宗教、大众文化与日常社会生活的复杂关系。这个研究利用宗教裁判所和宗教法庭记录研究，探讨当时人们是如何解读疾病、身体，以及人们所生存的世界，从而进一步理解早期近代的文化世界。对作者来说，玛格丽塔的死亡不仅是一个医学上的神秘故事，而且是探讨一种被遗忘的文化和前现代医学实践的窗口。在16世纪末，宗教法庭和宗教裁判所进行了大量的调查活动，竭力对日常文化加以控制，将其纳入正规教义之内，各种社会精英、教会对日常文化攻击日益增多。宗教法庭认为，玛格丽塔的离奇死亡与日常生活中的人们的不轨行为有密切关系，教廷对巫术十分警惕。作者像写侦探故事一样，把我们一步步带入事件内部，把各种细节拼在一起，从而发现它们之间的联系。透过对症状的描述，我们知道玛格丽塔的死是由于梅毒所致。虽然死因找到，使我们感到玛格丽塔的死亡并不如想象的那么离奇，但是我们却不能确定到底当时所用的巫术、魔法等治疗手段对她的死起了多大的作用。这个研究给我们提供了关于微观史的一个很好的范例。(7)

关于法国的微观历史也有一些优秀成果，它们也是得益于宗教裁判所档案。例如拉杜里（Emmanuel Ladurie）的《蒙塔尤》研究的是14世纪法国一个山村的日常生活。他探讨这个小山村的环境、家庭、心态、举止、婚姻、性行为、儿童、死亡、日常聊天、社会结构、小酒店、巫术、教士、犯罪、民俗，等等。微观历史研究是否能进行下去，经常取决于资料的情况。作者在导言中，便详细介绍了资料的来龙去脉。该地区的宗教裁判所法庭，在1318年到1325年共进行了近600次审讯，涉及近百个案例。出庭受审的人有各种身份，贵族、教士、农民、工匠、小贩等，但大多数是一般百姓。这些审讯十分详细，案卷记录犹如人类学家的田野调查，事无巨细，为重建若干世纪前的山村生活提供了可信的资料。这些审讯记录的形成有三个步骤：先由一名记录者听取审讯和供词，快速记录为草稿；然后将草稿给被告过目，进行修正；最后由记录者再把修改的稿子誊抄在羊皮纸上。(8)

当然也并不是说没有宗教裁判所档案就无法进行微观历史的研究了。达顿（Bobert Darnton）的《屠猫记以及法国文化史的几个插曲》从不同的资料来源和侧面讨论法国社会和文化，包括民间传说故事、手工工匠的自传、城市指南、警察密探报告、狄德罗的《百科全书》、读者与出版社的通信等。本书是新文化史和微观历史研究在资料利用和解读的经典之作。本书共有六章，我觉得最有意思的是第二章，即作为本书书名的关于屠猫故事的解读。本章根据一个印刷学徒工所记叙的他们杀猫取乐的活动，根据这个记叙进行文本分析，来观察阶级冲突、师徒

对立等。印刷学徒工的生活百无聊赖，平时经常酗酒甚至发生暴力活动。在这里，师傅夫人最喜爱的猫是资产阶级的猫，吃得比学徒们好，还叫春引人讨厌，因而引发了虐猫的恶作剧。而这个恶作剧是有文化渊源的，当时民俗便有虐猫的传统，如在狂欢及其他各种仪式中，对猫进行折磨。而且猫在大众文化中经常暗示巫术，民间便存在着免除猫魔的仪式，包括使猫致残的各种办法，如像割尾、断腿、火烧等酷刑。有的人在新房落成后，把活猫封在墙壁里避邪。在法国通俗文化中，猫还影射生殖和女性性欲，因此在民间故事中，经常描述女人在恋爱中像猫一样。通过虐待女主人的猫，也就象征欺辱女主人，使女主人象征性地受到性侵犯。杀猫行为，也是一种猎杀女巫行动，或暗喻反抗或造反。(9)

应该指出的是，新文化史和微观史在西方也是一个正在发展的取向，虽然劲头很足，出版了一些好作品，并已自成山头，但从西方出版和发表的书和论文的总量看，比例也并不是很大，还有相当大的深入空间。关于中国史的新文化史和微观史研究虽然也有一些成果，但相较西方历史研究而言，有更大的发展余地。

空间和时间是西方新文化史所关注的主题之一。研究者发现，人们关于空间和时间的观念在不同地区、不同时代，有着不同的理解，对这个问题的考察，可以帮助理解人们日常生活的基本模式以及社会和时代变迁的轨迹。叶文心（Wen-hsin Yeh）的文章以民国时期上海中国银行职员集体的空间和时间，来看当时这个中国最现代和西化城市白领中产阶级的日常生活。钟表进入中国有很长的历史了，早在16世纪传教士便把它们带到中国。但是钟表的进入，并没有改变人们的时间观念，中国人基本把钟表视为一种玩具。欧洲人守时的习惯，也并没有对中国发生明显的影响。但叶文心发现，在20世纪情况发生了变化，在上海的一些机构，时钟不再只是摆设，而成为作息的工具。这种变化对人们的群体意识有着重要的影响。叶文心观察到，上海新兴的白领阶层，成为改变中国时间观念最早的社会群体。时钟与日常生活发生密切联系，使中国中产阶级第一次生活于一种团体纪律和制约之下。这种共同遵守的时间，与“中行别墅”这样院落空间生活的结合，创造了一种新的生活方式。以此为着眼点，叶文心进一步考察这个演变在文化史及政治史上的深刻意义，探索中国现代化过程中，人们这一最基本的生活模式的变化。在这个研究中，作者还注意到了日常生活和日常文化的持续性。过去，我们强调1949年后一切都发生了“翻天覆地”的变化，但是从叶文心的研究中，我们看到了民国时期出现的生活模式，从相当程度上在社会主义时期继承下来。(10)

如果我们试图在中国史研究领域找到微观历史的研究，史景迁（Jonathan Spence）的《王氏之死》可能是最为接近者。本书以乡村底层人民的生活为中心，描写了贫穷的山东郯城的从生态到农民的艰苦生活，从一场地震开始，然后看当地的自然状况、疾病、饥荒、暴力、满人征服等。讨论土地、天气、农业、赋税、人口、行政机构等。史景迁还重点描述了下层人民的生活，例如寡妇如何把儿子抚育成人、地方上的各种争斗等。最后从一桩杀人案的原原本本，来看妇女的遭遇和地位。王氏为一个贫寒农民之妻，跟人私奔，数月后因走投无路而返家，丈夫恨其使他颜面尽失，在大雪之夜将她掐死，还嫁祸给邻居。多亏知县黄六鸿发现破绽，侦破疑案。不像欧洲的微观史研究，史景迁并无系统资料，只好主要根据《郯城县志》、黄六鸿所著《福惠全书》以及蒲松龄的《聊斋志异》等。史景迁能够根据不多的资料，重构几百年前一个贫穷村庄的社会和生活，显示其运用资料的高度技巧。史景迁前些年出版的《书的叛逆》，以讲故事的手法，记述了雍正时曾静案和《大义觉迷录》出笼的前因后果，也非常接近微观史的写作手法。(11)

新文化史和微观史注重叙事和历史记忆，罗威廉（William Rowe）的《红雨：一个中国县七百年的暴力史》，以叙事为主，探索历史记忆，可以说是中国史研究在此方向作出努力的最新成果。罗威廉很明确地表示本书是一本叙事史，倾向于文学式描写，而非科学性的分析，把注意力集中在特定的、特殊的人的经历及其复杂性上。这是一本微观的

社会史，不过罗认为本书并不是真正意义的微观历史，因为本书研究的是一个长时段，而且麻城的人口也有几十万人。但是，以中国幅员之辽阔、人口之众多，从全国这个角度看，麻城也的确只是一个小地方。像其他微观历史学家一样，罗威廉也关注普通人们的生活，力图理解他们的经历。同时，这本书也是一部地方史。用长时段的眼光可以同时揭示一个小地区的文化持续性与历史演变、身份认同、城乡关系、地方社区、对外部控制的抵制、霸权与受制系统、集体行为发动模式以及地方暴力文化等。但是罗威廉并不像广受批评的年鉴学派那样，撰写“没有事件的历史”，而是对地方的重要事件进行了系统研究，从元末的红巾军、明末的白莲教、清军入关、清初的“三藩之乱”、19世纪中叶的太平和捻军起义，20世纪20年代的国民革命以及30年代的国共内战。他力图使读者感到中国历史在“现场”的意义。

罗开宗明义点明了书名和本书的主旨：1928年5月，这正是国共合作失败之后不久，当地人称麻城突然下了一场红雨。对于麻城人来说，这场红雨预示着什么是很清楚的，因为这是国民党清共“血洗”的中心地带。为什么罗威廉要把麻城作为他研究的对象？很清楚是由于作为共产革命根据地大别山的特殊地位，正如他指出的，当我们把深受考验的苏维埃革命根据地放到更长的历史视野中，中国革命看起来会是多么的不同？但是如果我们从更宽泛的角度看，这个研究想知道：为什么中国一些特定的地区有更多的超越其文化、经济、社会和政治变化的暴力？为什么这些地方用暴力解决问题成为最常见的方式？他希望通过对一个县从元末到抗战爆发7个世纪间所进行的长时段考察，对中国农村社会历史上的暴力现象提供一个宏观的理解，并把中国革命与其所萌生的土壤联系起来，追寻中国农村社会暴力萌生的基本原因。

罗威廉的研究也是在探索历史的记忆，观察一个事件记叙是怎样传下来，又怎样为人们所解读的。不同的解读是怎样反映了人们的政治目的和现实语境。例如他以发生在麻城的东山民变为切入点，来观察自然和社会环境是怎样造就了暴力行为。他试图解释，麻城之所以会发生周期性的流血事件，是由于其在地缘政治上的位置。除地理因素外，暴力的频繁还与其特殊的文化传统有关。作者发现当地社会具有的特征包括：富有的大宗族逐渐成为当地社会组织中最重要的势力；由于土地的集中，出现了大量奴仆和佃仆，而奴变是造成麻城动荡的重要原因；不断的动乱造成地主精英武装起来，为了自身安全而营造山寨，它们在相当程度上具有自治地位。罗威廉强调当地文化、集体记忆和当地历史的集体作用，导致了中国这一地区衍生了一种暴力传统。这些传统在当地民间传说和历史遗迹中流传下来，历来的官方史学家和方志编撰者都在其历史记述中，为各自的政治目的时而把他们打扮成英雄，但时而又把其指斥为盗匪。他力图从长远的历史视野去考察，为什么有些地区能够成为中国革命的基地。罗威廉的这个研究，是从一个长时段来观察革命更深层的社会和文化因素的，因此此书是一部微观历史与地方史的有机结合。从这本书那长时段的历史场景的展示、对事件的细节描写、对资料的深入挖掘和熟练的运用、以及从“小历史”观察“大历史”的眼光，显示出作者精湛的历史写作技巧和对历史的深刻认识。本书可以为我们理

解中国革命、政治演变及其历史土壤提供一个非常清楚而深刻的个案研究。(12)

卢汉超则研究日常生活中的一个特殊的侧面。关于乞丐的研究是他对社会生活关注的最新成果。他试图从文化的角度来对乞丐进行考察。他认为，中国乞丐具有很长的历史，到了清代已成为一种职业了，虽然是十分低贱的职业。卢汉超认为，乞丐实际上创造了一种次文化，与主流社会有着密切的联系，这种联系经常是通过乞丐行会发生作用，受到官方的认可，从一个角度反映了国家与社会的密切联系。他还发现乞丐组织实际上有很强的控制能力，帮主可以用帮规帮法把乞丐限制在一定的范围内，既可以控制他们，亦同时保护乞丐的利益。这些乞丐行会比官方控制更为有效。作者还提出了乞丐组织的中断和延续性问题，清末和民初的城市改革把乞丐作为主要目标之一，力图剥夺他们乞讨和流浪的权利。卢汉超还探讨乞丐生存的各种形式，通过他们的挣扎和抗议、骗局和欺诈、政治和抵制，去揭示隐藏于乞丐生存术背后的文化因素。他也意识到研究乞丐问题所面临的困难，因为任何关于乞丐的记录，都可能渗透了上层社会的偏见，而乞丐们自己则根本无法表述他们自己的生活。尽管作者竭力要让乞丐们自己讲话，但仍然无法根本解决这样的问题。不过，可以理解，我们今天不可能完全再现历史，但我们在重构历史时，意识到我们的局限是十分重要的。(13)

新文化史、微观史对我自己的有关研究的影响

近年我自己关于社会文化史的研究，很明显地受到上述西方史学新趋势的影响，这里大概介绍关于成都茶馆的研究。“茶馆是个小成都，成都是个大茶馆”，这个民谚描绘了一个独特的成都城市形象。在成都，几乎每条街都可以看到茶馆，其对市民的日常生活至关重要，茶馆生活成为这个城市及其居民生活方式的一个真实写照。在20世纪前半叶，没有任何一个公共空间像成都茶馆那样与人们的日常生活密切相连，没有任何其他中国城市有成都那么多茶馆。茶馆是个微观世界，折射出大千世界的丰富多彩。但遗憾的是，到目前为止，无论是在中国还是在英语世界，关于研究中国茶馆的史学专著只有我写的，在2008年由斯坦福大学出版社出版的《茶馆》一书，这是与茶馆在中国文化和社会中的作用和地位极不相称的。我关于成都茶馆的研究试图再现城市的公共生活方式和文化形象，勾画在公共生活的最基层单位上日常文化的完整画面。并通过挖掘在成都茶馆中所发生的形形色色的大小事件，建构茶馆和公共生活的历史叙事和微观考察。我希望这个研究可以把读者带入城市的内部，提供一个在“显微镜”下观察城市社会的机会，从而以一个新的角度观察中国城市及其日常文化。

茶馆研究集中在三个主题之上：一是作为小商业的茶馆；二是茶馆对人们日常生活的作用；三是茶馆在公共政治中的角色。第一，我强调小商业在晚清和民国时期的成都，是最重要的经济部门。没有任何其他店铺能像茶馆那样，与人们的日常生活有如此紧密的联系。茶馆不仅代表着一种独特的经营方式，而且还造成了丰富多彩的日常文化。我还指出茶馆所面临的内部和外部的问题，考察茶馆与顾客、茶馆与地方政府的关系，分析茶社业行业公会和茶馆工人工会的角色，观察它们是怎样成为地方政府与行业之间、地方政府与工人组织之间的中介。第二，考察茶馆在人们交往和社区或邻里生活中所扮演的角色。各种社会集团利用茶馆从事经济、社会、文化活动。他们以茶馆为市场，在那里做大小交易；以茶馆为舞台，提供和得到娱乐。我将考察不同的社会集团、行业、性别是怎样利用茶馆而达到各自的目的。第三，通过分析茶馆里的冲突、控制、权力斗争，揭示政治在茶馆中是怎样被展现出来的。政治的变化总是清楚地反映在茶馆中，茶馆成为一个政治舞台，成为国家和地方政治演变的一个风向标。政府以维持公共秩序之稳定为理由，颁布了许多控制茶馆的规章。抗战以及随后的内战时期，国家和其他各种社会力量利用茶馆为其政治目的服务，更是达到了前所未有的程度。诸多政治的新因素都影响到茶馆里的日常生活。经济、社会、政治状况的恶化，国家日益强化的控制，都反映在茶馆的日常生活中，特别体现在人们所谈论的话题中。这样，茶馆里的政治成为外部大世界政治变化的集中展示。

这个研究以茶馆为中心，考察20世纪上半叶中国经济、社会和政治的变化，其贯穿始终的主要观点是：在20世纪前半叶，坚韧的地方文化和习惯不断反抗西化的冲击，抵制现代化所造成的文化同一模式，抵制

国家权力的渗入，而这种国家权力的渗入并日益加强的过程，贯穿在20世纪上半叶的民众公共生活之中，即国家越来越直接干预人们的日常生活。换句话讲，在这个时期城市改良和现代化过程中有两条线同时并进：一是国家角色加强的同时，现代化持续消弭地方文化的独特性，导致地方文化独特性的削弱；二是在此过程中，以茶馆为代表的地方文化，既显示了其坚韧性，亦展现了其灵活性，以对抗国家权力和现代化所推行的国家文化的同一模式。

传统中国城市的发展，多数是受制于地理交通、市场网络以及经济地位等诸多因素、条件，城市空间和文化是自然形成的（当然像西安、南京、北京等古都城市，以及一些因政治或军事因素发展而来的城市为例外），并无一个“总体规划”或全国的统一模式。因此，中国各城市呈现出其结构面貌、经济功能、地方管理、生活方式、风俗习惯等方面的多样性，形成了丰富多彩的地方文化。晚清以降，现代化潮流冲击整个中国，随之而来的城市改良运动，便是按照一个统一的模式来改造城市的，这个模式包括整修街道以改进交通，重建城市空间以创造“现代”的城市景观，规定卫生标准以防止疾病，清除街头乞丐以推进“进步”的城市形象，设立各种规章以维持公共秩序，改良休闲娱乐以“启蒙”大众，发扬爱国精神以培养新的国家认同，强化政治以推动国家控制，等等。目前学者们对不同城市上述各种措施都有一定的研究，但一般局限在某个或某几个方面。其实，如果我们选择某个城市进行考察，我们可以发现在晚清和民国时期，一个城市可以说采取了全部这些措施，反映了整个国家政治、经济、文化一体化的趋势。在现代化和日益增长的国家权力的冲击下，地方的独特性和多样性的削弱是显而易见的，虽然有的变化剧烈，有的缓慢。从政治上观察，这个过程亦反映了地方主义与国家政治的斗争。在晚清，改良者和政府视地方风俗为“不文明”和“落后”的，试图按照西方模式或日本模式进行改造。在辛亥革命后，地方军阀抵制中央政府的政治统一。直至1936—1937年，国民党和国民政府才最后确立了对四川的控制。地方文化抵制现代化的同一模式，在抗战和内战时期达到了顶峰。

对成都茶馆的系统考察有助于我们理解：当晚清和民国时期整个国家剧烈政治动荡，经历着经济、社会、文化变迁之时，一个内陆城市的日常生活是怎样、在多大程度上被改变了，揭示公共空间和日常文化的复杂关系。这个研究试图证明的是，茶馆是一个微观世界，是居城市经济主导地位的小商业的一个典型代表，因此是一个理想的研究对象。通过对茶馆的探索，我们可以进一步理解小商业的管理、竞争、雇佣等问题。茶馆也是一个复杂的社会机构，提供如聊天、消遣、娱乐等各种休闲活动，但茶馆远远超出其休闲功能，亦是一个工作场所和地方政治舞台。对城市居民来说，茶馆是当时为数不多的公共空间之一，即使是其他“现代”娱乐场所出现以后，茶馆仍然是人们能够承受的最大众化的设施。人们在那里追求公共生活和社会交往，也是信息交流和社会活动中心，亦为不少社会组织的大本营。茶馆甚至成为地方和国家经济、政治、文化演变的“晴雨表”。由于其对市民日常生活的重要作用、多样化和复杂性，茶馆总是成为社会改良和政府控制的对象，各个政治和社会

集团也试图对其施加影响和加以利用。

注　释：

(1) Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*.

(2) E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class; Gail Hershatter*, *The Workers of Tianjin*; Elizabeth J. Perry, *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*.

(3) Ranajit Guha, *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*; Gayatri Chakravorty Spivak,"Can the Subaltern Speak?"in Gary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 217-313; Ranajit Guha,"The Small Voice of History,"in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty eds., *Subaltern Studies, IX: Writing on South Asian History and Society*, pp. 1-12.

(4) Cliford Geertz, Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*; Cliford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

(5) Lynn A. Hunt, *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786-1790; Politics, Culture, and Class in the French Revolution; The Family Romance of the French Revolution*.

(6) Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*.

(7) Guido Ruggiero,"The Strange Death of Margarita Marcellini: *Male*, Signs, and the Everyday World of Pre-Modern Medicine."*American Historical Review* vol. 106, no. 4（2001）, pp. 1141-1158.

(8) Emmanuel Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error*.

(9) Bobert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*.

(10) Wen-hsin Yeh,"Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China."*American Historical Review* vol. 100, no. 1（1995）, pp. 97-116.

(11) Jonathan Spence, *Death of Woman Wang and Treason by the Book*.

(12) William T. Rowe, *Crimson Rain: Seven Centuries of Violence in a Chinese County*.

(13) 卢汉超：《叫街者：乞丐文化史导论》，卢汉超：《叫街者：乞丐文化史导论》，见王笛编：《时间、空间、书写》。

第5章　近代中国城市的政治、组织和阶级

20世纪80年代以来，近代中国城市研究似乎成为美国中国史研究的“显学”，有成就、有影响的学者纷纷加入中国近代城市问题的研究和讨论中，并从不同的角度揭示了近代中国城市社会的历史，诸如城市社会共同体和城市政治、城市社会组织、社群和妇女，以及城市工人阶级和劳工运动等。(1)下面将分别予以介绍和评述。

社会共同体和城市政治

18世纪以来，中国城市社会共同体日趋强化。学者们通过探讨城市空间、城市意识、城市冲突和控制等问题，揭示这个强化过程以及城市传统和从传统到现代的过渡。有的研究则是通过一些集体和个人的社会经历，考察五四运动以后10年间城市民众政治意识的觉醒及其政治参与行为。

与马克斯·韦伯关于中国城市社会不能发展的结论相反，中国城市社会共同体的强化实际上贯穿于近代早期。罗威廉在《汉口——一个中国城市的冲突和社会共同体，1786—1895》一书中，揭示了一个作为地区、全国以及国际的贸易中心，汉口城市社会的强化过程。罗提供的证据表明，韦伯关于中国城市没有能力扮演经济变革中心角色的观点是不正确的。在传统中国，社会共同体始终是儒家价值系统的重要部分，城市共同体要求承认儒家关于社会等级和家庭价值观的社会意识，强调重视民生。19世纪汉口的城市社会共同体就是制度化过程的一个结果。在西方势力进入之前，地方商人就修正了传统行会的职责，以有利于发展个人和集团的经济利益。太平天国出现之后，随着城市团练的组成和所谓“冬防”的出现，汉口开始健全公共安全体系。19世纪80年代具有城市警察功能的官僚体制已有较大发展。1895年以后，各种社会集团都面临着工业化和国家权力扩张的现实。

19世纪的汉口与早期近代欧洲城市既有许多相似之处，也存在着差异，两者对于研究汉口社会史都至关重要。经济结构的变化带来了城市的新发展，如长途贩运的兴起在中国和欧洲的城市发展中都扮演了重要角色。与早期近代欧洲城市一样，汉口的城市阶级结构也是复杂的、不稳定的。旧的等级精英受到新的经济精英的挑战。但与早期近代欧洲城市不同，汉口基本没有发生大规模的内部暴力和动乱，真正的动乱来自城市外部，如太平天国。汉口较少内乱的根本原因是“中国城市社会共同体的那种强力”。(2)文化影响的多种多样以及邻里和次社会共同体的结合，都是社会趋于稳定的因素。事实上，汉口是一个开放的社会共同体，城市社会组织能有效地处理各种与城市有关的事务，行会、行帮甚至乞丐帮都为实现社会和谐做出了各自的贡献。

不过，汉口城市社会仍然存在着个人间和集体间的冲突，包括犯罪、社会异端、社会共同体集团内的纠纷，以及对政治经济实权人物的公开反抗等。然而，19世纪汉口的冲突事件大都规模有限。罗威廉认为这些冲突的存在并不意味着社会共同体的衰弱，因为很容易解决这些冲突，通常是通过调解而不是暴力。显然，罗很欣赏这个“前现代城市”的自我调节能力。

如果说罗威廉考察的是一个充分自治的传统的城市，那么全大伟的研究对象则是一个受国家权力和政治影响最大的城市，二者分别代表了不同的时期和类型。全大伟在《黄包车北京：20年代的城市人民和政

治》一书中，以北京的城市社会来诠释城市政治。他选择黄包车“作为一个比喻和缩影”，因为在20世纪20年代的北京，黄包车极为普遍。这个新与旧、人力与机械、中国与外国的混合物，“使人联想到民国时期中国和北京的困境”。(3)在动乱年代，黄包车成为北京社会阶级分化和不平等发展的一个标志，而黄包车夫则被认为是城市贫苦劳工的一个代表。

现代中国城市的政治秩序形成的原因是多方面的。民国时期的北京反映了全国的政治态势。“像其他城市一样，北京的中心舞台被群众示威，国家和地方精英的集会，巡行的军事要员，自治方案的设想以及新机构的设立轮流占据。”五四运动推动了有组织的公开活动。全大伟认为，近代中国的城市传统——包括冲突与和解——都产生于20年代。阶级冲突、政治激进派、现代公论、政治暴力以及大众民族主义都源于城市。20年代，北京建立了许多自治组织，这些组织的集会常常吸引上千人参加。每个自治组织都代表一个特定的集团。其中一些集团特别关注城市问题，如街道修建、卫生和犯罪等。一些商人和士绅还建立了“市民会”，并经常举行会议，讨论社区事务。但全大伟断定，事实上大多数的组织对于权力比对公共问题更感兴趣。大众政治吸引市民去参与，“公民权给予市民参与政治的权利，一旦给予，就难以再取消”。(4)在全大伟的笔下，我们看到了20年代中国城市社会生活与政治的交织，看到了北京如何在个人、社会和国家相互影响下，起着全国政治舞台的作用。

社会组织、群体和性别

城市社会组织的形式和功能是如何从传统向现代转变的？它们是如何影响城市政治的？这些问题已引起学者的关注。社会群体问题也开始受到重视。过去，学者是从不同民族之间相互关系的角度考察社会群体的，现在，有的学者则从汉族内部关系研究社会群体的形成。城市妇女研究也有新的突破。

19世纪中期，传统组织开始在一些城市扩展活动，形成了城市精英和城市资产阶级。与欧洲城市一样，中国城市里的同业工人一般都住在同一城区，有会馆、公所等公众聚会场所。辛亥革命后到20世纪30年代，新的或现代同乡组织“同乡会”发展起来，但与此同时，作为传统同乡组织的会馆也继续扩张。顾德曼（Bryna Goodman）在《新文化、旧习惯、同乡组织与五四运动》一文中指出，虽然同乡会的形式来源于学生或工人社团，但它并非是学生或工人的组织。同乡会一般依靠会馆开展活动，但经常“被社会共同体中更富有或更有权力的成员所控制”。(5)会馆和同乡会都是普遍存在的同乡组织形式，会馆主要由商业精英组成，同乡会成员则包括商人、记者、知识分子等。这些同乡组织与寓居的学生、各种商界和工界的同乡组织如广东帮、宁波帮、苏北帮、湖北帮、陕西帮、无锡帮和本帮（上海），互依共存。地区性集团一般受特定的贸易关系所制约。20世纪20—30年代的上海，社会共同体按照原籍的地理区域划分的现象日益增长。解释这种分裂是重要的。城市居民的地理划分源于移民人口的大量增长，社会共同体每当面临重要问题时，“来自同一个省的集团便汇集力量，联合行动，发布通电，并在同乡会场所集会”。(6)

在同乡组织与社会革命目标之间没有必然的矛盾。同乡组织可以用来进行有效的社会调动。据顾德曼考察，五四运动时期，同乡组织的活动反映了一些现代价值观念，而现代组织也运用了传统组织的策略。学生组织就是效法同乡会的模式建立起来的。虽然会馆没有过去那么重要，但在同乡社会中仍然起着不可低估的作用。这些社会组织的存在反映了社会的要求，会馆和同乡会作为重要的慈善和社会福利机构在社会共同体中继续发挥作用。工人的地域划分并不妨碍团结，他们仍能有效地合作。

除了同乡组织，还有另一种集团——青帮。韩起澜（Emily Honig）注意到在包身工中青帮的角色。虽然青帮对农村移民适应城市生活有所帮助，但他们控制了包身工的收入。因此，许多工人组织的主要目的就是保护其成员免受青帮的压迫。(7)可以说，青帮的压迫推动了工人组织的产生。全大伟考察了北京的社会组织和政治之间的关系。警察、政党、商会、工会等新社会组织都参与了政治，行会、自愿消防队、民团、慈善机构以及苦力帮等旧社会组织仍然起着作用。会馆和同乡会有着新的、更具政治色彩的目的，特别是同乡会，“总是与政治有关系”，而且被当作“政治武器”。(8)这种现象与顾德曼所描述的上海同乡会

相似。市民集团开始参与地方事务，推动自治。全大伟的研究描绘了市民在地方和全国政治中的积极角色。

自19世纪中期始，苏北人就被视为一个主要的社会群体。所谓“苏北人”包含多种意思，但作为一个社会群体，主要是指苏北籍身份、贫穷和无知。韩起澜在《创造中国的社会群体——苏北人在上海，1850—1980》一书中，从社会群体的当代问题追溯到它的起源，试图揭示上海的苏北人被歧视的原因。“江南”有着肥沃的土地，美丽的河流和山川，方便的交通，成熟的文化；“江北”却恰恰相反，土地贫瘠，人民穷困，交通不便，文化落后。因此，江南人看不起“江北佬”。江南、江北都被视为一种象征，即使江南地区也存在差异，但仍被视为富裕的象征，而江北则成为贫穷落后的象征。在上海，“江北作为一种象征，比它的现实存在更重要”，已成为一个综合概念。(9)

“苏北人”概念的产生与苏北移民社会在上海的形成密切相关，它反映了苏北人在上海的社会地位和工作经历。上海劳工市场是按社会群体划分的，经济发展的模式促使江南和苏北之间出现鸿沟，但这并不能完全说明“苏北”的意思。“苏北”的概念也与移民类型有关。19世纪，贫穷是大多数移民迁徙的主要原因，上海成为苏北难民的一个目标，于是“苏北人”就通常被用于描述在上海的苏北移民，他们被视为外来者或“客民”。居住的隔离也反映和强化了苏北人的身份，他们的居住区被称为“江北村”。但是“在上海社会群体的形成过程中，苏北人并不是一个消极的参与者”。“苏北人并不是单纯地对移民或贱民的描述，即使他们代表着两者。应该把苏北人作为一个特定的社会群体来理解。”苏北人也是汉族人。韩起澜的研究试图证明，“社会群体是如何在汉族人中形成的”。(10)显然，社会群体并不是单纯的一整套关系，而是一个历史过程。

为了解释苏北人的劳工市场，韩起澜考察了苏北人寻找工作的状况。苏北人在上海遇到了与其他城市不同的情形。移居上海的苏北人大多是为自然灾害和贫困生活所迫，因此，任何艰苦和低工资的工作都可能使他们的处境有所改善。工厂主也歧视苏北人，迫使他们从事非技术的和低工资的工作。许多苏北人根本没有机会进入正式的劳动力市场，没有长期稳定的工作。“工作状况比其他经历更能决定苏北人在上海的社会和经济地位。”黄包车夫和搬运工是苏北人在劳工市场的身份象征。20世纪30年代，苏北帮几乎掌握了五万个码头工人，从事服务性工作的大多也是苏北人，甚至妓女也有苏南、苏北之分。那些游荡街头或在黄浦江上向海员卖淫的妓女多来自苏北。苏北的商人很少有成功者，因为他们资金有限，无力投资于城市企业。

关于社会群体的内涵存在着争论。这个研究告诉我们，社会群体并不是一个客观事物，而是可能引起人们隔阂的语言、种族、历史和地理的过程，也就是一种人群关系、一种社会地位和一种阶级地位。因此，这个研究集中在一个特殊的人群而不是一般同乡身份上；它的焦点不是一般概念上的“苏北人”，而是他们在上海的特殊经历。实际上，苏北人

在上海的经历还说明了潜在的阶级划分。很清楚，阶级不平等的社会结构可能导致社会群体的出现。

城市史学者力图揭示不同集团在城市中的工作和政治经历，因此性别问题也成为他们关注的焦点之一。1986年，韩起澜出版了她的《姐妹和陌生人：上海纱厂女工，1919—1949》，这本书从城市史和妇女史的角度，研究了工作性质、工作场所内的社会关系、工人阶级的形成以及工业无产阶级妇女的转变过程。上海纱厂的大多数工人都是女性，占上海工人的1/3以上。纱厂女工来自各个地方，衣服样式、饮食习惯、婚姻传统以及口音都成为不同工人群体的基础。(11)

从第一次世界大战结束到1949年，姐妹会组织在上海纱厂女工中普遍存在，反映了妇女相互帮助和自我保护的需要。20世纪40年代，在基督教青年妇女会简称基妇会的间接影响和共产党的直接影响下，姐妹会发展成为政治和社会性的组织。(12)基妇会于19世纪90年代在中国出现，比传教士组织较少宗教色彩。它是第一个对女工进行政治教育的组织，力图把女工培养成为劳工运动的领导者。1928年至1930年，基妇会在上海主要工业区建立学校，培训女工读书、演讲、分析社会的能力，并组织她们开展社会活动。虽然基妇会学校的教师并不鼓动罢工，但实际上她们在罢工中发挥了重要作用。30年代，基妇会进一步对女工进行爱国主义、民族主义和反对帝国主义的教育。40年代，许多基妇会女工参加了共产党，有趣的是，不少共产党员也加入了基妇会。

1949年以前，中国妇女一直扮演着传统的家庭角色，阻碍了工人阶级阶级意识的觉醒。韩起澜指出，没有资料可以证明，20世纪20年代的纱厂女工已是具有阶级意识的革命者。虽然一些人加入了共产党，但她们并没有成为工人运动的领导者，尽管有些女工参加了革命运动，但她们仍然留在传统的姐妹会里。女工们并不懂得什么是剥削，那些参加了20年代罢工的女工，“基本上不具有阶级意识或革命思想”。她们中的一些人甚至是被迫加入工会的，因此那时的“劳工运动没有产生妇女领导人”。上海纱厂的女工即使“在她们最觉悟的时候，也没有把自己看作是完全的或者是基本的工人阶级的一员”。(13)

为什么女工没有成为劳工运动的积极参加者?首先，在工人和工厂主之间，并不是简单地可以划一条界线，因为青帮对二者都有影响。20世纪30年代，青帮加强了对女工的控制。其次，虽然上海女工发展了新的社会关系，但不过是同乡关系的延伸。她们的社会关系基本上是以原籍而不是以工人身份为基础。来自不同地方的女工大都劳动、生活在不同的工厂或地区，难以进行社会交往。最后，女工一般并不在某个工厂长期做工，经常变换工作，因此很难发展相互间的关系。这些都限制了她们阶级意识的发展。

城市工人阶级和劳工运动

近年来，美国学者重视把劳工和劳工运动研究与社会史研究结合在一起，特别是对上海、天津等大工业城市的研究取得了重要成果。如有的学者研究工人阶级的起源，分析了上海工人的地理分布情况，指出早期劳工运动的差异与运动参加者原籍的不同有直接关系。有人研究了在帝国主义和地方动乱影响下天津城市的成长和资本主义的发展，考察不同的工人集团，追溯他们的农村及血缘关系以及原有的社会地位。

工人阶级的研究可以提供大量城市社会和城市发展过程的信息。裴宜理（Elizabeth J.Perry）在她的《上海罢工——中国劳工政治》一书中强调了“工人的分裂和活动之间的一个积极的连接点”。上海工人的分裂产生了“系统的和长期稳定的团结：同乡和同性别的移民得到相同的工作，从而为共同行动提供了潜在的基础”。(14)籍贯和工作机会的关系表明，移民的籍贯限制了他们的职业分工，并因职业分工的不同而产生了各种移民集团。工人工种的技术程度也因籍贯、性别、受教育程度的不同而有所不同。不同技术水平的工人的合作并非是在工业化过程中自动产生的。从一定程度上说，劳工史是工人之间冲突的历史。技术工人和非技术工人的工资存在着差别，他们在上海劳工市场的地位明显不同，因而也导致了工人内部矛盾的发展。

贺萧（Gail Hershatter）在《天津工人，1900—1949》一书中对城市工人阶级的状况做了详细的描述和解释。她讨论了在铁器和机器制造行业中学徒工的使用和受虐待情况，运输业中的工人组织，劳工的性别划分，工人闲暇时间的消遣方式以及有组织的天津劳工运动的历史。天津工业的发展并不能简单地按“前工业化”和“工业化”或“传统”和“现代”的概念来划分。天津大多数生产单位都是规模小、技术低的工场。这些工场不像马克思所指出的那样，是现代工业发展中的一个过渡阶段。小规模的经济单位不能为集体行动提供充分条件，因而使得天津的劳工运动相对不发展。大工厂有组织的劳工反抗运动主要发生在1925—1926年和1946—1948年间。因此，天津工人阶级在工人运动中并没有扮演特别重要的角色。

天津工人阶级包括手工业者、搬运工、散工和工厂工人。他们的工作根据各自的性别、年龄、籍贯和社会联系而不同。手工业者一般单身住在工场里；工厂工人大多携家眷居住在城市。天津本地工人只占工人总数的4%。纱厂工人大都来自天津郊区、河北农村以及山东和河南。20世纪20年代的农村移民基本是男性，他们主要是为了逃避战乱、土匪和水旱灾害；30年代、40年代，大量难民为躲避日本侵略军而涌进天津，使天津的农村人口剧增，“甚至最大的工厂也保持着村庄生活的特点”。(15)贺萧发现，地方文化与经济结构同样重要。艰苦生活与强烈地方主义的结合形成了暴力文化。在这种文化下，工人的活动常常不是反对城市上层，而是对抗本阶级的成员。这就是在当时的社会结构下，天津工人阶级的复杂状况。

从1911—1949年的政治变化中，劳工运动起了重要作用。正如裴宜理所指出的，“劳工运动意识形态的意义发出了比相对小规模的工人阶级队伍大得多的政治声音”。(16)在近代中国，上海劳工组织的影响最为广泛深远。工业的发展为工人组织奠定了基础。在国共两党斗争出现之前，上海工人就拥有集体行动的传统，曾进行过许多成功的反抗。国民党和共产党都试图利用工人作为达到各自目标的强大力量，从而促进了现代中国劳工运动的发展。历史给国共两党提供了竞争机会。

与许多欧美国家工人一样，中国工人也总是有分裂的，但“分裂并不意味着消极”。“工人的分裂可以为有政治影响的行动提供基础，不仅与政党相互支持，甚至可以产生新的政治权威。”不同生产领域的工人对政治行动的反应有所不同，为了揭示这种政治上的差异，裴宜理集中探讨了工人集体行动的最普遍的形式——罢工。罢工包括争取较好的工作条件、增加工资等经济和社会的目的，也可能有政治目的。裴宜理的研究显然带有“新劳工史”的倾向，即强调通俗文化。工人阶级文化在集体行动产生中起了重要作用，“文化类型在工人社会群体划分中表现得最为强烈”。(17)

全大伟指出，20世纪20年代，北京工人虽然组织起来，要求提高工资，改进工作条件，但他们并没有关于政治、经济、社会状况以及劳工运动方法的清醒意识，也不了解他们所处的社会环境。天津工人阶级反抗的历史也应该根据天津特殊的经济政治状况来解释。在考察大工厂工人的反抗时，贺萧强调了三种关系：促进形成正式的工人反抗的工人间的关系；工人与工头、国民党官僚、政府军队等决定工人社会环境的控制集团间的关系；工人与那些促成天津工人反抗的重要外来政治组织者间的关系。由于工场规模小，行会不发展，经济落后，使天津“跨阶级的联盟比以阶级为基础的反抗更为普遍”。农村的纽带使工人较少参加劳工运动；城市环境使工人趋于保守。“对工头的忠实与惧怕可能妨碍他们团结起来进行反抗。”(18)

在近代中国城市史的研究中，大多数学者都注意到E.P.汤普森（Edward P.Thompson）于20世纪60年代出版的《英国工人阶级的形成》一书。汤普森对于英国手工业者的分析，包括他们的思维方式、习惯和组织形式都做出了重要贡献。他指出工人阶级在形成过程中并不是一个单纯的被动集团，而是在自己的结构中的一个积极单位。“这个单位不仅是工业的，而且是社会革命的；不仅生产了更多的产品，而且还生产了‘劳工运动’本身。”(19)尔后，一些学者特别是新左翼学者都强调工人在英国和其他欧洲国家、美国及第三世界的历史。法国历史学家谢诺（Jean Chesneaux）的《中国劳工运动，1919—1927》，描述了中国工人成为有阶级意识的革命者的过程。他指出，“在1919—1927年间的经济和政治斗争中，中国工人阶级经历了深刻的内部变化。反过来，日益增长的阶级意识以及迅速发展壮大的阶级组织使其能够承受这样的斗争”。(20)相反，如前文所述，美国学者则认为中国工人阶级的阶级意识非常淡漠，即使在他们联合起来为共同利益斗争时，也没有表现出强烈的阶级意识。

新的发展和存在的问题

从以上的研究中我们可发现一个十分明显的倾向，即都强调了中国社会的内部因素。在过去美国关于中国近代史的研究中，从“冲击—反应”模式到帝国主义理论，都把外部因素作为中国近代社会变化的主要动因，忽视了中国社会内部的、逻辑的发展。但近年来，越来越多的学者力图寻找中国城市社会发展的内部动力。这些新的研究可能反映了用柯文（Paul Cohen）的话说是“中国中心”取向的新发展。(21)这些研究虽然还存在问题，但不可否认，它为理解转型时期的中国社会做出了重要贡献。

关于中国城市共同体的研究告诉我们，在一个中国城市里，那些来自不同地方的城市居民能够和平相处并度过极度混乱的时期，城市社会本身的稳定和繁荣起了决定性作用。并非像西方历史学家所断言的那样，中国不存在一个发展了的、成熟的城市共同体。社会运动总是作为一种大众政治而产生的。关于20世纪20年代北京市民与政治的研究说明近代城市市民所面临的问题是：何时、何地以及怎样采取政治行动。当意识形态与国家和地方事务发生矛盾时，反抗的政治运动就产生了。外部和内部压力推动了社会和政治运动，商人、工人、学生、妇女以及其他职业者都通过自己的组织进入全国政治系统。

在社会变化中，传统机构扮演了重要角色，它们通常可以为经济和政治权力提供物质和精神的基础。对城市社会组织演变的研究有助于人们理解整个社会性质和功能的变化。我们知道地理和语言并非是划分社会群体的唯一因素。移民与城市社会相隔离，保持了自己的文化特色。地区文化各种因素的结合，造成了各地区移民之间以及移民与本地人之间的差异，也形成了他们的移民身份。这种差异甚至使某部分移民在城市中成为不受欢迎的外来人。我们还看到，城市女工在生活和工作压力下，为了生存而建立了相互帮助的组织。但她们没有创造新的组织形式，而是沿用传统的组织以适应她们在现代城市社会的需要。这种状况反映了组织的形式从农村向城市的转移。

对城市工人阶级及其运动的研究可以帮助我们加深理解近代中国城市社会及其政治。这些研究表明，籍贯、性别、通俗文化、教育背景等都会影响到工人的集体行动。过去的研究大多把工人及劳工运动与政党政治结合起来，而很少分析工人本身的行为和动机。而现在，学者用社会学方法研究工人的通俗文化；用政治学方法考察劳工运动组织者的策略及其内外斗争形式；用工业社会学方法分析工人阶级状况。这些研究告诉我们，工人阶级是如何与其他阶级相互作用的，并揭示了工人之间以及工人与统治阶级之间的关系，从而提供了一个通过社会的角度观察工人行为和意识的模式。

以上研究明显存在值得探讨的问题，即过于强调中国社会本身的内部因素和动力，而轻视外力的作用。在讨论近代中国社会、经济和政治

变化时，忽视帝国主义因素的作用显然有碍于对真实历史的认识，这有可能导致我们对整个中国近代历史过程的误解。另一个问题是，这些研究几乎都局限在几个主要城市。中小城市在近代中国社会演化中扮演了独特的、不容忽视的角色。中小城市的研究可以显示出我们从未观察到或未能完全理解的中国城市社会的其他方面。

注　释：

(1) “社会共同体”是在西方历史学和社会学中常用的一个词，英文为community，也译为“社区”；“社群”英文为ethnicity，直译为“种族”、“民族”等。但在近年美国史学界的关于ethnicity的研究中，实际指由于民族、语言、文化、社会地位等因素而形成的社会群体，远超出了种族的概念。

(2) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, pp. 131, 185.

(3) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, p. 99.

(4) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, pp. 17-18, 197.

(5) Bryna Goodmam,“New Culture, Old Habits: Native-Place Organization and the May Fourth Movement,”in Frederic Jr. Wakeman and Wen-hsin Yeh eds., *Shanghai Sojourners*, p.83.

(6) Bryna Goodman,“New Culture, Old Habits: Native-Place Organization and the May Fourth Movement,”in Frederic Jr. Wakeman and Wen-hsin Yeh eds., *Shanghai Sojourners*, p. 91.

(7) Emily Honig, *Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*, p. 6.

(8) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, p. 170.

(9) Emily Honig, *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*, p. 29.

(10) Emily Honig, *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*, pp. 5, 90.

(11) Emily Honig, *Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*, pp. 245, 449.

(12) 即The Young Women's Christian Association, 以下简称“基妇会”。

(13) Emily Honig, *Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills*, 1919-1949, pp. 245, 449.

(14) Elizabeth J. Perry, *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*, p. 29.

(15) Gail Hershatter, *The Workers of Tianjin. 1900-1949*, p. 44.

(16) Elizabeth J. Perry, *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*, p. 4.

(17) Elizabeth J. Perry, *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*, pp. 2, 29-30.

(18) Gail Hershatter, *The Workers of Tianjin, 1900-1949*, p. 238.

(19) Edward P.Thompson, *The Making of the English Working Class*, pp. 191-192.

(20) Jean Chesneaux, *The Chinese Labor Movement, 1919-1927*, p. 393.

(21) Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*.

第6章　大众文化与近代中国社会

1985年美国加州大学出版社出版了由姜士彬（David　Johnson）、黎安友（Andrew　Nathan）和罗斯基（Evelyn　Rowski）等合编的一本名为《晚期中华帝国的大众文化》的论文集，预示着在美国历史学家中研究中国大众文化史的群体已初露端倪。(1)10年来，此一课题的研究显已取得了长足的进步。恐怕可以说继关于近代中国城市研究热之后，大众文化在今后相当一段时间都会是美国的中国史专家所热衷的主题。虽然这个发展稍迟于美国史学界之于欧美大众文化史，然对大众文化的认识却基本上经历了类似的过程，即由过去对大众文化的三分偏见和否定态度转变到试图揭示其深刻的社会和政治意义上来。本章便力求从各个角度对最近的重要研究进行一个概括的考察。

大众文化与精英文化

大众文化（popular culture）和精英文化（elite culture）此种分野在西方学术界似无大的分歧，然而对其界定却面临着相当的困难。人们发现很难为“大众文化”和“精英文化”找到一个满意的定义。一般来讲，大众文化就是大众所创造并欣赏的一种普及文化；而精英文化却是代表正统的、由主导一个国家或民族的那一部分精英所创造并欣赏的文化，也有人称之为“高级文化”（high culture）。大众文化和精英文化虽性质各异，然它们的不同因素又被整合进一个复杂的文化系统，因而简单地划分的确难以包容如此复杂的文化内涵。研究者容易忽视的是，由于时间和空间的差异，“大众”和“精英”的含义也随之游离。在19世纪和20世纪初的中国，报刊和其他大众传播工具属于精英文化，然而在今天却是大众文化；意大利歌剧在如今美国和中国都是精英文化，然而在意大利却是大众文化。大众文化的创造者也不断地改变着其角色，并大有“下里巴人”与“阳春白雪”相互结合的演变之势。以至于今天一些研究美国大众文化的学者认为现代大众文化的创造者是知识分子，因此大众文化的历史便有着“必然亦是知识分子的历史”的趋向。(2)

在传统社会中，由于没有现代这种大众传播媒介以缩小时空，地域文化的特征表现得相当强烈，因而“大众文化”就难免常与“民间文化”（folk culture）胶合在一起。在西方文化研究中影响甚大的A.葛兰西（Antonio Gramsci）曾以“流行歌曲”（popular songs，或叫“大众歌曲”）为例，指出了三种类型：1．由大众谱写而且为大众谱写；2．为大众谱写但不是由大众谱写；3．既不由也不为大众谱写但由于表达了大众的思想和感情而为大众所接受。(3)“民间文化”划归第一种类型。这种由大众创造并为大众服务的民间文化便自然成为研究晚期中华帝国大众文化的焦点之一。总而言之，当在讨论文化，特别是对文化进行划分之时，我们必须就所要讨论的对象进行时间、空间和内涵的严格的、仔细的界定，否则便可能陷入混淆、模糊以及无的放矢的境地。

“大众文化”的定义取决于对“大众”的理解，然“大众”实际上是一个变化多端的政治性词汇，随时代和社会背景不同而时生歧义。由此，在西方大众文化的研究中，便有学者反对使用“大众文化”这个概念，而主张用“平民文化”（mass culture）来取而代之，其理由是因为有时高级文化也不乏大众化。平民指传统欧洲社会中那些未受过教育的人，在现代西方则意味着中下阶级和穷人。“平民文化”则被认为是由“无文化的”（uncultured）“平民”所创造的。过去，西方学术界对大众文化（这里指的是“平民”的文化）大都持批判的态度，认为其降低了社会的欣赏层次、损害了文明的平衡。甚至设想，如果没有大众文化的存在，人们的格调将会高雅得多。(4)显然，迄今为止没有证据能证明这个观点的正确性。实事上，历史上许多由国家发动的对大众文化的打击、提倡所谓官方的“高级文化”或“正统文化”，成功者寥寥无几。

研究中国大众文化的学者也同样认为大众文化的含义游刃甚宽，正

如《晚期中华帝国的大众文化》一书所提示的："大众文化是由非常广泛的现象所组成，从住房到民间宗教，从水利技术到皮影戏。"(5)姜士彬更是警告，虽然"大众文化"和"精英文化"之概念不可不有，然在使用之时若未意识到它们所呈现的复杂社会内涵，那么只能是把问题搞得更含混不清。因此他试图指出，创造和接受文化的人很难简单地按"精英"和"大众"来划分，而应该根据所受不同的教育形成的复杂层次来界定。他提出晚期中华帝国阶层的划分基于三点重要的区别：教育、法权和经济地位。中国的社会分层便按照从受过良好教育、具有特权、处于主导地位的精英到目不识丁、处于依附地位的普通人依次排列。在其顶端，是受过中国经典教育（几乎都参加过或准备参加科举考试）那部分人；在底层是文盲；处于中间者是受过一点教育，但程度各有差异。这上、中、下三层又可分别按其法权和经济地位再各分为三个层次，这样中国社会大致被划分为九种不同的文化集团。(6)这种划分是否恰当尚值进一步的探讨，但这个研究至少提醒我们传统中国社会文化的复杂性。

任何国家都有自己的主导文化，可称之为"中心文化"。这种中心文化可能被各种文化集团所认可，而无论其受教育程度、年龄、性别以及贫富的差别。有的学者便竭力强调中国文化的这种同一性，认为在传统中国社会中尽管人们在社会地位和个人财富之间差异甚巨，然士绅和农民皆处于同一社会文化系统中，只不过是各置一端而已。(7)更有学者相信精英文化也可生产出大众文化，因为受过良好教育的大众文化的创造者并不鲜见。人们进而还看到，儒家社会伦理不仅被科举制度、官僚体制和法律所强化，而且还产生出被大众接受的、散布广泛的礼仪和大众宗教。(8)那些在人们口头流传、被大多数人所熟悉的神话、传说、故事和诗歌都渗入了主导社会集团的意识和价值观。(9)在中国宗教方面，佛教、道教和其他大众宗教与儒教有长期和平共处、共同繁荣的历史。有些大众文化甚至是由精英和民众共同创造的，例如中国的娱乐方式便很难以精英和平民来划分，富人和穷人、受过教育的和未受过教育的人都共享，例如从纸牌到麻将那些我们称为"大众娱乐"的方式。(10)地方戏也无贫富和阶级之分，在宋代及宋以前，那些在街道、市场、村庄演出的戏班和粗俗的大众戏也可进入宫廷表演，而宫廷的好恶则可染及下层民众。因而中国戏剧所传播给普通人的并非是"纯粹"的大众文化，而其中贯穿了复杂的包括正统和异端的价值观。因此正如B.瓦德（Barbara E. Ward）所说，"戏是中国文化和价值的载体，也是成功的教育者"。(11)

然而有不少学者倾向于强调大众文化的独立性。虽然晚期中华帝国时期的教育由正统所主导，以及其他文学活动也不可避免地与儒家价值观和信仰结合在一起，然而对于农民大众的思想控制来说并不十分成功。中国幅员辽阔，成千上万的村庄散布在国家权力难以企及的地方，精英的文化霸权（cultural hegemony）并非就必然能够操纵以口述为主的农民文化。例如一项关于中国农村谚语的研究便试图证明这种大众文化和精英文化的分离。在中国农民中流传的谚语无不表现一种对精英价值的抵制，充分显示出农民对正统价值观和信仰的接受都是十分有限的。这些谚语说明了中国农民文化明显异路于精英文化，然被精英文化所容忍。(12)地方戏往往也在相当程度上摆脱了精英文化的束缚。流动戏

班穿梭于各小城镇，在小城镇、乡村及庙会，他们的戏比起那些在大城市或宗族庆典中所上演的戏要较少受到精英的控制，因此往往超越了忠、孝、贞节这类说教的樊篱而大胆表现情爱、历险和鬼神的题材。当然地方戏也不可避免地受到精英文化的影响。“大众文化是由普通人创造的”，与民众的生活相互依存，同时也为地主阶级所欣赏，因此他们利用自己的权力施加影响把其变得更为精致和具文化内涵。每当地主阶级在民众暴乱的打击下走向衰弱以后，农村社会便恢复到相对的平等，大众文化又恢复其活力并按其新的形式来表达自己，从而使大众文化的发展又开始了新一轮的循环。(13)

无论是强调大众文化与正统文化的同一性还是强调大众文化的独立性，都从不同的角度反映了大众文化与精英文化的那种错综复杂的关系。(14)其实，“同一性”和“独立性”自始至终都存在于大众文化之中，但由于时间、空间和具体的社会文化环境以及大众文化某些自身的特征，其“同一性”和“独立性”在大众文化中或强或弱、或显或隐，交错地发生着变化。充分认识到这种交叉重叠的游离关系对研究和理解大众文化将是至关重要的。

大众文化与象征系统

在传统中国，统治阶级总是处心积虑地树立一些能代表正统思想意识的象征以作为国家权力操纵的一种手段，它们进而融为国家意识形态组成的一部分，西方学者称之为“象征系统”（symbolic system）。虽然那些象征多是由国家所支持，但它们并不必然与大众对立，而且在一定程度上也可代表大众。对人物的崇拜便是最典型的创造象征的途径。对人物的崇拜在中国社会中非常普遍，一般来讲分为两类：一类是对像屈原那样的著名历史人物的崇拜；一类是对像天后那样的传说人物的祭祀。美国研究中国大众文化的学者已经意识到研究这些具有象征意义的崇拜的发展、变化和影响对揭示中国大众文化的深刻内涵所具有特殊的意义。

斯纳德（Laurence Schneider）的《楚狂屈原——忠诚和叛逆之秘》，运用历史学、文学和人类学综合手段揭示了传说和象征在长期历史过程中的力量。本书的焦点并非放在屈原这个历史人物本身上，而是着重在屈原对历史的影响以及人们对他的理解。屈原被认为是集忠诚和叛逆于一身的代表，但在不同历史时期中国人对他有不同的诠释。如本书作者所概括的：“不同时代有它们自己的屈原。”(15)屈原的故事与中国传统文化相糅合，其道德和行为被一代又一代知识分子奉为楷模。由于屈原与端午节和民间龙舟竞渡的传统关系，又使他对大众和大众文化产生了难以估量的影响。在近代，人们更强调屈原事迹中所表达的情感。人们对屈原的敬重并不取决于他的成败，而取决于他以个人生命和心灵来证明的他的精神境界和忠诚品质。在清末，他被视为一个道德上的超人和自我解放的人，以强烈的道德力量感召着人民，特别是知识分子。最具代表性的例子便是陈天华的自杀。陈天华来自于屈原有特殊关系的湖南，人们不难找到跳进奔腾的汨罗江的屈原和扑向汹涌的日本海的陈天华在文化乃至心理上的继承性，特别是他们忧国忧民的共同点。可惜，如此有力的而且可以大作笔墨的证据，斯纳德并未包括在他的书中。屈原的个案可以说是证明精英文化和大众文化有密切联系的一个极为恰当的例子。

屈原崇拜并未演变成为一种宗教崇拜，而天后崇拜却成为地方大众宗教的一个重要部分。在沿海地区，根植于深厚地方文化和传统的天后崇拜散布甚广。华生（James Watson）的《标准化的神——天后崇拜的造成》一文分析了“天后”形成的过程以及天后崇拜在地方层次上是怎样发展起来的。中国的民间崇拜总是反映了社会共同体的价值观，而在各个社会层次上则都有着代表它们自己利益的祠庙。像大多数中国的神一样，天后在不同地区、不同社会集团和不同权力层次中都具有不同的意义。渔民相信天后可以在风暴中保佑他们的平安，而地方精英却利用天后达到地域控制的目的。天后也可用于确保地方社会的安定，正如华生所指出的：“天后被沿海居民作为一种社会稳定和安宁的象征而被接受。”为什么近海的人们从众神中唯独钟情于天后？过去人们往往认为是由于天后与海的联系，但难以解释的是同样为海神的黄神和白帝却并未

得到人们那样的青睐。华生的回答是："天后被人们普遍崇拜是因其与土地利益的关系。"(16)地方精英利用国家对天后的承认去加强他们的权力和影响，因而天后代表的不仅是海神，而且是宗族在地方的霸权，这就是为何天后祭祀活动总是排斥外人参加的原因。这也说明民间崇拜经常超越信仰而成为地方社会的控制工具这样一个事实，也进而解释了地方秩序和宗族控制与民间崇拜间的复杂关系。

西方中国学专家普遍认为，像天后庙祭祀那样的地方社会的庆祝活动促进了社会的稳定，这些周期性的典礼表现了集体的价值观。杨庆坤（C. K. Yang）在其《中国社会中的宗教》一书中便对这个观点有过概括。在诸如庙会这样的公共活动中，宗教的基本功能是提供一种集体的象征。这种象征能把经济利益、社会身份和社会背景的分离加以转化，使其有可能融合到一个社会共同体中，因而形成了人们都能接受的大众崇拜。庙是社区及其集体利益的一种表达，共同的崇拜证明了共同的信仰和共同利益。(17)这种现象在欧洲社会中也表现得很明显，如L.亨特（Lynn Hunt）关于法国大革命的研究便确认，在16世纪、17世纪，像狂欢节这样的庆祝活动促进了人们的集体认同。(18)但一些人类学者认为，在一个包容许多宗族的社区中，有权势的宗族并不能主导政治观念，因此集体的象征并非总是表现得十分强烈。(19)作为社会人类学家的华生的研究却把这两种观点综合起来并强调国家的角色。他认为，与其他农业社会相比，晚期中华帝国具有高度的文化整合，但在各地方层次上由于血缘、人群和组织各有不同因而相互间有重要的差异。乡民修筑自己的庙宇，安置自己的神，组织自己的庆祝活动。通过仔细观察，人们就会发现，国家以微妙的方式在地区和地方层次上强制推行了官方认可的大众崇拜和象征系统。天后之所以能在地方秩序和文化中扮演综合和重要的角色，统治阶级对天后崇拜的推行至为重要，这也就是为什么天后被许多宗族接受的原因。人们不难看到，在许多地方天后崇拜不但被地方政权所鼓励，而且有的甚至就是由地方政权直接发起的。虽然地方政府并不给天后庙提供财政资助，但在地方志上却给其一席之地。天后崇拜从而使社会的各阶层都可以在这个国家认可的神那里找到自己的代表。

大众宗教与民众运动

大众宗教是大众文化的重要组成部分，它们总是与中国历史上的民众运动有着不解之缘。石汉椿（Richard Shek）在他的《宗教末世学与暴力》一文中力图解释社会动乱与大众文化之间的关系。为什么白莲教与暴力联系紧密呢？石汉椿试图从其信条中找到答案。这个不满现实社会的宗教集团认为这个世界是腐败的和有罪的，它鼓吹：1．现存的世界秩序由于救世主的到来正急促地走向死亡；2．在世界大灾难中人们注定会幸存；3．决定胜利和拯救世界的最后一战已经到来。石汉椿认为这三个部分的结合可以产生非常强烈的暴力行为。对于这个教的追随者来说，死并非生命的终结，而是获取新生命的一个机会，于是死便被视为给他们所得到的最后奖赏。因而，其成员从不惧死亡，因为他们相信死会把他们带入天堂。“当杀戮被解释为救世，死亡就是一种解放。”结果便是“暴力畅行无阻”。(20)因此，不难理解为什么政府总是限制和力图摧毁这类教派。这篇文章说明了在形成白莲教意识、暴力和行为过程中，末世学扮演了中心的角色。他的分析令人感到不满之处在于他没有回答为什么会产生这种崇尚暴力的宗教和意识，显然，这有待于对其特定的社会环境进行深入的研究。(21)

如果说石汉椿忽视了社会环境的因素，那么这正是周锡瑞（Joseph Esherick）的拿手之处。他发扬了自己青年时代的成名作《改良与革命——辛亥革命在两湖》那种对社会阶级及其力量透彻分析的长处，而在《义和团起义的起源》这部近著中更把生态与社会环境的分析融合在一起。他论证了这场运动不仅导源于政治和宗教，而且具有社会生态和大众文化的因素。山东具有异端宗教和崇拜勇猛斗士的传统，习武十分普遍，“当民间宗教与武术结合起来，便具有叛乱的极大潜力”。在过去，学者们大多强调“拳”与“教”的联系，但周锡瑞却认为有必要仔细把义和拳与教派加以区别。实际上，拳团是宗教的一个附属物，拳团能够相对公开地行动，吸收更多的当地人入教，但是“加入拳并非就必然是教的成员”。这个教的特点是可以“给任何人神的身份”，以及“使每个人成为领袖”，这可能便是为何义和团运动不同于白莲教而并没有一个中心领导的原因。许多学者在讨论义和拳与宗教结合的时候大多注意于白莲教，而周锡瑞则力图去“发现白莲教传统之外的教派与义和拳礼仪的更清楚的联系”。(22)山东既是孔子的故乡即正统文化的大本营，亦是齐巫、黄巾军、水浒豪杰等异端的发源地。到18世纪，山东的许多教派都接受了《易经》中八卦的概念，因此白莲教的传统与武术的结合便成为煽动叛乱的动力。人们还可以发现，义和拳的许多头衔、语言、行为和服饰都模仿地方戏。它从大众文化中吸取了许多东西，而这种大众文化又蕴含了正统和异端两方面的因素。

石汉椿和周锡瑞的研究告诉我们，在社会运动起源的研究中，大众文化所能揭示的东西与政治、经济同样重要，有时它甚至能对社会有着更深刻和更长久的影响。

城市大众文化与大众政治文化

在近代中国城市中，不同的地方文化通过各种社会机构和它们的活动而得以再创造。顾德曼（Bryna Goodman）和华志建（Jeffrey N. Wasserstrom）都注意到了这个特征在上海的突出表现，但前者的兴趣是在移民文化，而后者强调的是大众政治文化。

顾德曼在其新著《家乡、城市和民族——上海的地区网络和身份》中便探索了会馆与人们社区生活的紧密关系。(23)上海是一个移民的城市，建立了许多供奉移民崇拜的神和先贤的会馆，因此会馆也具有了庙的功能。会馆的宗教角色使它们成为社区的象征性中心，对市民的日常生活产生了很重要的影响。随着城市和城市文化的发展，会馆也成为城市大众化的戏园，在那里，移民家乡的地方戏成为人们娱乐的主要形式。这些表演由会馆领袖组织，作为慈善和举行仪式的一部分。节日活动给那些贫穷的居民提供了暂时的工作、免费饭食和娱乐。会馆的表演主要反映了大众的口味，以更吸引人的浪漫爱情和武林英雄代替传统的忠孝故事。各种地方戏逐渐融汇成为城市文化的一个组成部分。

如果说顾德曼研究的是上海移民中像手工匠和商人这些较传统的社会集团，那么华生斯卓姆则着重在较现代的学生集团和他们与城市大众政治文化的关系。在《20世纪中国学生的反抗运动》一书中，(24)他指出，五四运动建立了近代学生运动的基本模式，包括语言、仪式、口号、宣讲、抵制和街头戏等，而这些形式具有中国传统和西方文化两个方面的背景，这种结合正是学生运动具有不寻常力量的所在，也是在近代中国的公共舞台上是学生而非工人充当了主角的重要原因之一。

研究政治文化必须注意到精英文化和大众文化的模糊界限，因此不可忽视那些处于并不是很清楚的、重叠的、灰色地带的文化现象。政治运动的参加者经常受到的是“高级”和“大众”两种文化的影响。虽然学生在学校里学的是精英文化、中国经典、西方科学和社会知识，但他们许多人是在村庄和社区的节日活动中长大，甚至到上海后也仍然常在街头受到大众文化的浸淫。学生活动家为了建立起有广泛基础的大众运动，在政治活动中有意突破精英和大众文化间的界限。当他们有目的地以大众政治文化造成大众运动时，他们经常考虑到以下问题：受过教育的年轻人参加哪种政治仪式？哪些其他社会集团可以合作？怎样影响受过教育的年轻人的行为？谁是他们的观众？当希望某一社会集团卷入时，怎样相应改变表演形式与内容？从学生运动所在政治运动中所运用的手段看，虽然西方思想赋予了他们的精神指导，但传统却常常成为他们付诸行动的工具：乡约和乡训为村民所遵循的儒家伦理，而学生以宣讲形式来唤起民众；从传统的丧礼中得到启发，学生组织公开的仪式哀悼遇难同胞。宗教仪式、传统礼仪、故事讲述、戏剧表演等在20世纪政治运动中都被学生得心应手地加以利用。

算命和巫术与社会和政治分析

大众文化的研究不仅可以解释一种文化现象，而且也可以帮助对社会和政治进行分析。在美国历史学家中，人们喜欢谈论怎样“读”资料的问题。这个“读”不仅是讲对资料字面上的理解，而更重要的是从什么角度对资料进行诠释和利用。一条史料不仅反映了某个历史事实本身，而且从中可能折射出在社会和政治方面具有深刻意义的东西。而且正是对资料怎么“读”，常常体现了一个历史学家的理论和方法以及所持的历史观。例如司马富（Richard J. Smith）以研究算命来挖掘中国社会、文化、宗教、哲学以及人民生活的丰富内涵，而孔飞力（Philip Kuhn）则以“叫魂”事件为切入点来揭示中国政治系统运作的规律和模式。

算命在中国有很长的历史，“涉及从皇帝到农民的中国社会的各个层次”。司马富在他的《算命先生与哲学家——传统中国社会的算命》一书中指出，像历史显示过去、礼仪显示现实的功能一样，算命则是显示未来。实质上，神和鬼怪即使是仅存在于人们的头脑之中，但仍然具有非常强大的力量。而算命“反映了不同的社会观念和世界形成的不同方式”。他力图回答许多问题，包括算命的基本形式、各类算命先生和他们的概念系统、算命的各种方法、各阶层人对算命的认识、影响算命的社会和文化因素以及哪些人与算命有关系、他们的背景，以及他们所拥有的权力和所具有的知识。像在中国这样的社会中，算命先生实际上是一种文化的掮客，不仅是人与自然，而且是大众与儒家、佛道的中介，在一定程度上弥补了普通人和精英之间的知识的鸿沟。

在过去，不少学者认为人们相信算命是因为他们不懂科学，但司马富指出这个解释并不可信，“相信算命的原因——不仅在西方而且在整个世界——都与科学发达与否无关”。(25)作为一种“伪科学”，算命具有科学和宗教两方面的特点。像科学一样，算命关心的是自然现象和预测，但它像宗教一样很大程度上依靠的是信念，它预测人们的未来以满足人们的心理需要。司马富对那些简单化解释的批评并试图寻找更复杂和更深刻因素的努力是无可厚非的，但他并没有对这个重要问题作进一步的系统分析。而且人们不可避免地会问，如果司马富的命题成立，那么又怎样解释近代中国在科学知识普及的同时算命遭受的衰落以及现代比古代相信算命的人大量减少这样的事实呢？

“叫魂”是中国传统巫术的一部分。古代中国人相信，人的灵魂可以与他们的身体分离，巫师能够以使用某人的名字或剪辫子的办法盗取灵魂。关于叫魂的起源和发展在明清的故事和笔记中有大量的记载，但是过去学者并未试图从中揭示出更有意义的主题。而孔飞力在他的《叫魂者——1768年的中国巫术恐慌》一书中以“叫魂”这个案例作为契机去揭示统治机器是怎样运用政治权术的。1768年江南地区有许多“叫魂”事件发生，不少陌生人、僧侣和乞丐被指控犯了“叫魂罪”，而且被朝廷看成是以推翻清廷为目的的政治阴谋，于是乾隆亲自插手这些事件的处理。不少地方官很快觉察到许多案例或信手捏造，或道听途说，或屈打成

招，其可信度甚差。但乾隆坚持把这一事件扩大化，因为“叫魂”事件给了他一个整肃官僚系统的绝好机会。实际上，官僚们并不像乾隆那样关心政治阴谋，而乾隆则利用政治罪作为其随心所欲地运用权力的一种手段，借此机会惩治他不喜欢的官吏以加强对官僚系统的控制。

孔飞力对“叫魂”事件发生的政治和社会背景作出了解释。从政治角度看，皇帝对剪辫问题十分敏感，因为辫子是满族征服汉族的象征。对皇帝来说，剪辫行为就是谋反，因此他绝不坐视类似事件的存在。一旦得到任何他认为可以危及其统治的兆头，便会毫不留情地根除；从社会的角度看，那个时期的社会仇视相当普遍，社会受到人口压力、生活资源困乏、官僚系统腐败等因素的冲击，人们的承受能力已到了极限，毫发之弊可引发肘腋之患。人们处在一个政治高度紧张的社会中，缺乏安全感，于是他们总是怀疑像乞丐和僧侣那样的在社会行为和生活方式颇具神秘的外来人。结果，“巫术在政治系统中扮演了它的角色”。(26)

这个研究的基本出发点是对清朝的政治系统的剖析，其次是像社会动荡和文化心理等因素。其意义在于把像巫术、谣言、社会恐惧、乞丐、僧侣等社会史的许多方面与官僚结构综合在一起对乾隆时期的中国社会进行研究分析。从“叫魂”事件，我们可以进一步理解清朝的独裁政治。孔飞力的着眼点不在巫术本身，而在于政治系统；但他没有从传统的角度考察政治系统，而是把视角放在大众文化上。这个例子告诉我们大众文化的研究不仅可以说明人物活动或事件的本身，而更具意义的在于从这些人物活动或事件中揭示深刻的社会和政治内涵。因此，发现大众文化中潜在的重大主题是十分重要的，这常可能把我们对历史的认识引入到一个新的境界。

大众文化与国家权力

在讨论大众文化与国家权力时，有两种不同的倾向：一种强调分离或对立性；一种强调相互影响和可溶性。应该说两者都有一定的道理，因为大众文化与国家权力就像它与精英文化一样有着纠缠不清、错综复杂的关系。正如林培瑞（Perry Link）等所指出的，大众文化与官方文化有清楚的距离，大众文化——包括思想、信仰和实践——在其产生过程中至少是部分独立于国家之外，但像节日庆典等传统活动则更多显示了地方社会与国家文化的联系而并非对立。(27)

官方宗教有足够的伸缩性，允许各阶层人民去建筑他们自己的神，同时也有足够的稳定性以提供“一种国家的文化”。大众文化虽然是民众创造和享有的文化，但国家从未放弃对其施加影响。如果大众在文化上一旦显示出一种影响力，国家就会不遗余力地插上一脚，华生关于天后、姜士彬关于山西赛会和杜赞奇（Prasenjit Duara）关于关帝崇拜的研究都反映了这一事实。国家对大众文化的干预可以有多种形式，以提倡的形式加强控制，如其之于天后崇拜；以直接参与的形式以示支持，如其之于山西赛会；或以打击的形式以消弭其影响，如清末及民国时期政府对关帝崇拜等大众宗教所采取的政策。在长期正统意识的影响之下，大众文化已不可避免地被改造了。地方戏中关于浪漫爱情、武术和鬼神等的表演被官方认为是淫荡、暴力或迷信，认为它们对民众道德会产生坏影响，因而不断施加影响。(28)所以地方戏更多的是表现了历史的主题，总是很接近现存政治系统，总是彰扬儒家正统。

长期以来，大众宗教都被认为是处于正统文化的对立面，在大多数地区可能是事实，但也可能被过分强调。姜士彬所研究的山西东南的“赛”——一种地方宗教庆祝活动——提供了另一种认识，即大众宗教也可以与国家和正统结合在一起，精英和国家的意识形态和象征在乡民的礼仪生活中扮演了重要角色。(29)“赛”是庙会和神的生日庆祝，一直受到官方的资助，村镇文化实际上也为其所主导。赛的文化组成是复杂的，它既是地方文化的一种表达，也反映了正统的价值观。上自知县下至村庄精英都是赛的组织者，他们也是既成政治结构的组成部分。虽然儒教对赛有重大影响，但僧侣、道士、算命先生、风水先生等都参与其中，真可谓是万象包容。赛对人们社会和精神生活的冲击是巨大的，大多数人在其一生中要参加无数次赛，从中培育了他们的信仰和价值观。

如果说姜士彬强调的是国家对大众宗教以支持的形式来施加影响，那么杜赞奇则把注意力集中在国家怎样打击和摧毁大众宗教。国家是政治权威结构，它建立的价值观和信仰系统常通过“礼”表达出来。杜赞奇认为，关帝是中国文化最有力的代表，官方对关帝崇拜的参与是由于他受到大众的尊敬。关帝在清代被授予了许多头衔并竭力使其儒化，官方的参与反过来又更刺激了关帝崇拜的扩张。正如我们前面已讨论的天后崇拜一样，关帝对不同的人也有不同的功能，他可以是忠臣和守护英雄，也可以是财神。关帝崇拜的发展反映了社会的需要。(30)

当20世纪初中国开始现代化的进程之始，新学校、新警察、新政府机构等成为其最明显的标志。国家力图在地方社会建立起它的强有力的基础，由于现代化的精英把大众宗教和大众文化视为主要障碍，因此大众文化领域同时成为了现代化机器的打击目标。现代化的推动者——包括精英和国家——都提出了“反封建”的口号，把具有精神、社会和政治需要的宗教组织和信仰的复杂的现实社会加以简单化。在华北，推动现代化的国家机器没收庙产、摧毁村庄宗教机构以作为建立新学校和警察的经费。杜氏认为，清代国家利用关帝及其他大众崇拜在地方社会建立了权威，但清末和民国时期对大众宗教进行袭击之后，国家又无力在地方社会建立强有力的组织基础，因此国家在地方社会的权威反而被削弱了。他通过考察20世纪头30年由国家发动的反大众宗教运动，认为不能以传统和现代截然两分的观念来看问题。传统的东西不一定是现代化的障碍，而现代的东西不一定就有利于现代化，大众宗教就是一个实例。反大众宗教实际上反映了一种权力的斗争。国家企图把其统治意识深入到社会之中，在现代化的名义下重建在地方社会的权力。(31)

杜赞奇的思想脉络十分清楚，即着眼于现代化对大众文化的打击和破坏。从大众宗教在近代的命运来看，他所揭示的似乎是无可争议的事实。不过，应当说他只提出了现代化与大众文化关系的一个方面。从另一方面来看，正如一些学者已经以确凿的证据说明，现代化在许多方面——例如大众传播媒介、小说和科学知识普及等——推动了而不是压制了大众文化的发展，鉴于这也是一个颇费笔墨的方面，这里不予详细讨论了。

大众文化研究的意义与前景

大众文化给我们提供了理解地方宗教、民间风俗、节日庆典、社会组织以及它们与人民生活的关系的一个新角度，也可以帮助我们理解地方精英和普通人的生活方式和价值观，甚至揭示更广阔的和更深刻的在社会和政治方面的因素。对它的研究不仅具有历史学的意义，而且具有人类学和社会学的意义。

文化和意识的领域总是与地理、社会、经济和政治有密切关系。明清以来大众文化的变化和发展也是社会和经济进步的反映。经济增长不仅导致了包括精英文化和大众文化两个方面的社会结构，而且导致了文化结构的变化。宋元时期商业印刷的普及推动了大众文化的过渡和扩张，明清时期由于城市化和商业化的影响，农村文化开始进入城市，而城市文化又反过来扩展到农村，形成了各种因素融合的丰富多彩的明清大众文化并延伸进入近代。而在近代这个新旧文化、中西文化交汇和社会动荡剧变的特殊历史环境下，大众文化也不可避免地受到了巨大的冲击，而与精英文化展开了新一轮更为剧烈的碰撞和组合。

研究中国大众文化的历史必须注意到外部因素的影响，诸如国家对文化事务的干涉、精英在地方文化形成过程中的作用等。在正统文化的创造和发展过程中国家具有重大影响，同时又具有直接插手地方事务和大众文化的力量。虽然中国大众文化，特别是大众宗教与官方有一定的联系，有的甚至受到其资助，但其中也存在着大量的异端。正如我们在前面已经提到的，在正统和异端之间没有截然的分离，有时甚至难以明确区分。除了国家，大众文化更多地受到精英的影响。精英对大众文化的影响程度取决于他们的社会地位，包括财富、教育背景、权力以及他们组织宗教节日活动、对社戏的赞助、代表宗族和商人集团的能力，等等。美国关于大众文化的不少研究揭示了那些希望引导下层人民的精英怎样利用文化手段达到他们的目的，以及传统社会中正统知识分子怎样用大众文化方式来灌输正统说教以影响下层社会。因此，注意大众文化所涉及的复杂关系是十分重要的，这也是这些研究给我们最有价值的启发。

不过，如果我们仔细观察就会发现，美国关于中国大众文化的研究主要集中在大众宗教和地方戏这类的题目上，与西方史学界对欧美大众文化研究相比较，课题显得狭窄。在对欧美大众文化的研究中，诸如街头庆祝游行与权力、庆典仪式与革命、妇女的公共生活、城市形象与象征以及时间与空间等这些令人耳目一新的题目上都有重要的成果。例如M.欧若弗（Mona Ozouf）在其《节日和法国大革命》的名著中，在研究法国大革命的庆典活动时，便注意到市民在重建城市空间的时候也塑造了新的城市形象，这种空间的重新建构在政治运动中可以产生非常特殊的力量。在革命过程中，人们的时间观念也发生了变化，日历在人们的日常、社会和政治生活中日益显示其重要性并被赋予了新的意义。(32)应当看到，美国的中国史专家已经开始把空间和时间引入中国史的研究

中，如罗威廉（William T. Rowe）在1989年出版的关于汉口城市共同体的著作中便有专章讨论城市空间；又如叶文心（Wen-hsin Yeh）在《美国历史评论》上发表的一篇关于上海银行职员日常生活的论文，便首次把空间和时间作为主题。(33)不过罗和叶都只强调时空对城市人民生活的关系，并未把视角放在大众文化中的意义上。因此，虽然大众文化的研究在近年美国已经出现了良好的发展势头，但仍然有许多有意义的课题有待于开辟。不过他们的初步探索已经告诉我们，大众文化在近代中国历史的研究领域内，将具有其特殊的意义和极大的发展潜力。

最后应该提到和引起我们注意的是，在目前美国中国史研究的新一代有影响的史学家中，包括一些中国大众文化的研究者中，都或多或少地表现出一种“回归本原”的倾向。他们赞赏中国社会和民间那种固有的、传统的、“本原”的文化和社会结构模式，对在现代化过程中对固有传统的打击或改造多持否定的态度。这种倾向可以说是与过去流行的现代化理论是截然对立的。这样一批历史学家从过去现代化即西化的观念中脱离出来，强调一个国家或民族固有传统和文化的合理性，并相信这种合理性可以把一个国家或民族引向发展和进步，这无疑是对打破中国历史研究中的“西方中心”格局迈出了极其重要的一步。对这种探索和思考是值得重视和欢迎的。但是我们还应看到问题的另一面。这些历史学家处于高度现代化的美国社会之中，而高度现代化所产生的各种问题在一个传统的社会中是不存在的，对当代社会的批判态度使他们不可避免地以传统作为参照系。他们发现中国传统社会中以礼来维系的社会成员间朴质的关系、社会共同体的和谐而稳定的局面在现今社会中是十分难能可贵的，但当他们在赞美和欣赏中国传统社会的美好的时候，却经常忽视了它内部所存在的阻碍社会进步发展的那些消极因素。因此，怎样看待传统与现代、落后与进步、继承与扬弃这些在大众文化研究中的一系列矛盾仍然是人们值得认真思考的问题。

注　释：

(1) David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*.

(2) Ross, Andrew, No Respect: *Intellectuals & Popular Culture*, p. 15.

(3) Gramsci, Antonio. *Selections from Cultural Writings*, p. 195.

(4) Herbert J. Gans, *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, pp. 10, 44-45.

(5) David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, p. X.

(6) David Johnson,“Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,”in Johnson, Nathan, and Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, p. 56.

(7) Bonnie S. McDougall,“Writers and Performers: Their Works, and Their Audiences in the First Three Decades,”in B. S. McDougall ed., *Popular Chinese Literature and Performing Arts: In the People's Republic of China, 1949-1979*, p. 279.

(8) Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, p. 21.

(9) David Johnson,“Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,”in Johnson, Nathan, and Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 35-36.

(10) Richard J. Smith, *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644-1912*, p. 262.

(11) Barbara E. Ward,"Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong,"in Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, p. 171.

(12) David R. Arkush,"Orthodoxy and Heterodoxy in Twentieth-Century Chinese Peasant Proverbs,"in *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 312, 325, 331.

(13) Tanaka Issei,"The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Local Drama,"pp. 143-160 in *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 149, 159.

(14) 我在两篇文章中也讨论了这个关系，见Di Wang,"Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing Chengdu."*Modern China* vol. 24, no. 1（1998）, pp. 34-72和"The Idle and the Busy: Teahouses and Public Life in Early Twentieth-Century Chengdu."*Journal of Urban History* 26.4（2000）: 411-437.

(15) Laurece Schneider, *A Madman of Ch'u: The Classical Myth of Loyalty and Dissent*, p. 202.

(16) James Watson,"Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou,"in Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 306, 308.

(17) C. K. Yang, Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 81, 96.

(18) Lynn A. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, p. 67.

(19) John A. Brim,"Village Alliance Temples in Hong Kong,"in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 102.

(20) Richard Shek,"Sectarian Eschatology and Violence,"in Jonathan N. Lipman and Stevan Harrell eds. *Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*, p. 107.

(21) 韩书瑞（Susan Naqiun）对山东"邪"教理论与民众运动的关系有非常深入的研究，限于篇幅，这里不加评述。请参见其*Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*。

(22) Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 38, 53, 240.

(23) Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937*, pp. 91-105.

(24) Jeffery N. Wasserstrom, *Student Protests in Twentieth-Century China: The View from Shanghai*, pp. 12-13.

(25) Richard J. Smith, *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*, pp. xii, 283.

(26) Philip Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, p. 186.

(27) Perry Link, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, p. 122.

(28) Tanaka Issei,"The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Local Drama,"in *Popular Culture in Late Imperial China*, p. 148.

(29) Johnson, David,"Temple Festivals in Southeastern Shansi: The Sai of Nan-she Village and Big West Gate."《中国祭祀仪式与仪式戏剧研讨会论文集》，《民俗曲艺》第91期，台北，1994年;"Local Officials and'Confucian'Values in the Great Temple Festivals（Sai）of Southeastern Shansi in Late Imperial Times,"presented in the Conference on State and Ritual in East Asia, Paris, 1995。

(30) Prasenjit Duara,"Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War."*Journal of Asian Studies* vol. 47, no. 4（1988）, pp. 778-795 and"Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China."*Journal of Asian Studies* vol. 50, no. 1（1991）, pp. 67-83.

(31) Prasenjit Duara,"Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War."*Journal of Asian Studies* vol. 47, no. 4（1988）, pp. 778-795 and"Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-

Century China."*Journal of Asian Studies* vol. 50, no. 1 (1991) , pp. 67-83.

(32) Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*.

(33) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*; Wen-hsin Yeh,"Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China."*American Historical Review* vol. 100, no. 1 (1995) , pp. 97-116.

第7章　公共领域和公共空间中的精英、民众与国家权力

近代中国城市研究的一个新趋势是关于公共领域和城市精英的讨论。19世纪中叶以来，地方精英在地方社会扮演了各种活跃的角色，他们的经济、政治势力和社会影响持续扩张。因此，越来越多的学者把注意力转到近代中国的地方精英、公共领域和国家权力强化的相互关系问题上，并从不同的角度揭示了近代中国城市社会的历史。但是我自己的研究则更注意在公共空间中精英与民众的关系，注重中西方公共空间使用的比较。我们可以看到茶馆与西方的咖啡馆、餐厅、酒吧等在公共领域与公共政治的相似，还可以看到它们在其他公共生活的许多方面的共同点，无论是从经营，或是对顾客的服务，还是顾客公共空间的各种活动等。当然，随着空间（中国和西方）和时间（不同的时代）的改变，这种共同点也发生转移。当然，中西方的公共生活也无疑存在各种差异，考察各种异同无疑可以帮助我们加深对中国茶馆的认识。

精英活动与公共领域

许多学者都注意到新政在精英活动和公共领域中的作用。如果说20世纪以前国家并不支持地方精英扮演政治角色，那么新政时期则允许地方精英在地方咨议局和城会中的政治活动。国家还有意识地在教育、经济和公共安全等领域赋予地方精英更多的权力。在这个时期，地方精英的参与推动了公共领域的发展。政治改良也影响了精英的行为。省咨议局、商会、教育会等新组织为政治运动奠定了坚固的结构性的基础。

在西方各国，公共领域为市民社会的形成奠定了重要基础。许多学者试图借用这一概念解释清代以来中国社会存在的“公”的现象。关于公共领域的概念，冉枚烁（Mary Rankin）、罗威廉（William Rowe）和全大伟（David Strand）都有详尽的解释。他们发现，精英活动的主要领域是处于个人和国家之间的地带，这个地带与德国社会学家J.哈贝马斯（Jürgen Habermas）论述的欧洲公共领域很接近。(1)冉枚烁称：“公共这个类别是处于国家和社会相汇交叉的领域。”精英承担了领导地方共同体、发展地方事务的责任，这种地方事务一般都不受官方控制。因此，“公共领域成为追逐新权力、出现新冲突和发展新关系的一个地方”。(2)

新的发展导致了新问题的出现。例如，公共领域与迅速发展的社会组织是如何相互作用的？公共领域为精英参与地方政治提供了什么样的基础？罗威廉和全大伟都力图回答这些问题。罗指出，19世纪，汉口重要的社会发展就是公共领域，这是处于官僚国家之外、在城市服务和社会福利中逐渐扩张的领域。这个领域的形成反映了从“政府的”到“集体的”观念的逐渐转变。(3)罗强调，社仓、普济堂、育婴堂、清节堂和善堂等非官方公共机构的建立，“使地方非官僚人物逐渐增加了权力，产生了官方政策的批评者”。他反对西方学者关于“中国城市无变化”的结论，认为清代社会是“一个有着庞大的、自我意识的城市商业阶级的高度商业化的社会”。这个社会具有早期近代欧洲的社会经济特点。罗还试图回答中国是否形成市民社会的问题：“人们已经看到，大量的机构和观念在市民社会的形成中成为持久的因素，每一实例都说明了它们是从清代社会本身衍生而来的”，(4)他指出这些“机构和观念”贯穿于资本主义化、公共设施、文化、公共事务、自治和政治思想等各方面。

与罗威廉不同，全大伟强调城市公共领域的真正发展是在20世纪20年代。这个新政治领域或公共领域是新旧行为和态度的综合体。在欧洲市民社会，自发公共机构的组成使国家权力受到挑战和批评；而在中国，“城市精英从未联合成强大的力量，支持一个完全独立的公共领域”。(5)冉枚烁、罗威廉和全大伟都认识到他们所描述的公共领域，与哈贝马斯论述的公共领域是不同的，这种发展形成了晚清中国城市社会的特点。

精英活动与公共领域不同地区的精英在地方社会中扮演了不同的角

色，沿海地区的精英在地方事务中更为活跃。肖邦齐（R.Keith Schoppa）根据地理分布将地方精英划分为核心区精英和边缘区精英。他发现，许多核心区的自发组织为精英们参与国家和地方的政治经济事务提供了机会。这些自发组织“在原始血缘纽带、地缘集团和国家之间发挥着中介功能”。辛亥革命前，慈善、救济、公共事务以及教育等都是士绅或非士绅精英关注的领域。这些领域的活动发展了地方精英网络。“政府的作用是指导，而不是完全介入。”1910年至1911年，随着自治机构的建立，“对这些领域的控制权从个人转到政府建立的机构手中”。肖认为这是“20世纪政治发展的一个重要方面”。(6)

19世纪，中国的社会事务活动方式发生了深刻变革。罗威廉指出，在这个变革过程中，官方行政力量处于次要地位。与冉枚烁一样，罗也强调太平天国后的重建造成了城市社会的迅速扩张。传统的慈善活动主要是个人行为，在这一时期已开始作为公共事业得到资助。善堂始建于19世纪20年代，太平天国后发展迅速。它的出现“反映了社会共同体责任的巨大变化，说明了城市社会形成的不同类型”。(7)一些城市管理事项，诸如街道维修、消防等，实际上也由精英负责。城市社会共同体通过“首事”逐渐对城市社会承担越来越多的责任。20世纪初，善堂仿照西方社会扩大活动范围，建立新式学堂、增加城市设施、参与多功能的社区服务，等等，从而赋予慈善活动以近代意义。

一般来讲，较之沿海和中部地区精英，长江上游地区精英的“城市化、商业化和文化程度都比较低，科举考试中也较少成功”。(8)为什么会出现这种情况呢？通过对富荣盐商的考察，曾小平（Madeleine Zelin）指出，与东部和中部地区不同，“四川在太平天国起义期间物质损失很小”，而且在19世纪末20世纪初几乎没有大规模的军事活动。晚清大规模的社会重建为精英流动提供了极好机会，但这个机会在“富荣地区并不存在”。另一个重要因素是，“在很大程度上，大家族盐场的规模和严密的组织程度都使合作变得没有必要”。(9)由于控制了生产和市场，盐商并不需要诸如东部商业社会中经纪人、运输和钱庄等复杂的社会关系。他们有能力独立应付所面临的问题。

20世纪20年代的北京，旧的公共行为如茶馆聚会与新的意识和组织如工会、政治团体和政党的结合迅速发展。地方精英开始以政治方式反对政府和外部经济利益集团。全大伟发现，“20年代北京政治中的一个主要潮流就是，不具备选举权和被选举权的阶层如学生、工人、妇女和农民都加入或力争加入法团，来为自己争得部分权利”。(10)一些地方自治组织及其领导人并不积极依靠政府的支持，由法团和士绅控制的自治运动成为扩展精英影响的工具。这个新运动的出现为地方精英参与地方政治开辟了新途径。虽然自治改革运动最后失败了，但法团和精英在公共领域和民间组织中成为重要角色。

国家权力和公共领域

长期的经济和人口的增长导致了公共领域的发展，“这也是政府政策影响的结果，即有意识地在经济和社会事务中实行有限的社会计划和保持较小的官僚机构”。19世纪末以前的中国，并不存在一个强大的市民社会。然而，公共领域的出现要比市民社会早得多。据考察，自晚明以来，公共领域即在国家和社会力量影响下发展起来，但是“它不同于西方的前期市民社会”。(11)晚期中华帝国的公共领域可以划分为两个部分：即国家和社会共同体组织。通过国家和社会的支持，在地方公共领域中社会组织得到发展。“精英是国家和地方社会之间的中介”，他们利用其社会地位承担地方公共事务。(12)

官僚和地方精英在公共领域中均发挥了重要作用。不过，冉枚烁指出不能把地方精英在公共领域的活动界定为“国家的基本媒介”。(13)精英的角色是在他们与官方的相互作用中形成的，而且同时受到宗族等地方组织的影响。新政时期，公共结构发生了重大变化，长江下游地区的地方精英在公共领域远比政府力量活跃和积极。为了强化国家的控制并结束对地方精英的依赖，政府建立了许多新的机构。但是，地方精英力图使这些新机构与地方事务分离。罗威廉描述的19世纪汉口公共领域，已明显与国家权力分离，公共事务从官方控制转向非官方控制。虽然政府仍资助一些社会服务设施，但国家已不再直接发挥作用，这不同于18世纪的巴黎。国家的非直接影响存在于社会服务的各个领域。“显然，国家间接施加影响，约束非官方的公共领域的广泛扩张。”(14)

北京的城市精英通常是在国家监督下参与社会事务，因此，他们及其阶级利益是与国家权威联系在一起的。全大伟注意到国家在20世纪的影响：“新政不仅产生了存在于辛亥革命时期的地方机构，而且形成了20年代的城市秩序。”(15)一方面，城市精英及其组织发展了应付社会冲突、动乱的政策和策略；另一方面，政府官员支持慈善事业、市场管理等公共活动，试图以此解决贫困、动乱和落后等问题。例如警察作为官方人员不仅在公共领域中扮演官方和非官方之间的角色，而且参与公共和个人之间的事务。

20世纪初公共领域的发展有三个可能的方向。第一个是国家权力向地方精英循环性转移，这个变化可能阻碍20世纪初国家权力的强化；第二个是国家控制地方自治，如晚清新政时期袁世凯在直隶奉行的政策；第三个是重新限定公共领域，使之接近于哈贝马斯揭示的欧洲模式。实际上，在不同地区三种方向分别不同程度地存在着，而有的地区则沿着三种方向交叉发展。当然，第三种方向表现得很微弱。

关于公共领域的讨论

1996年我在《历史研究》发表《晚清长江上游地区公共领域的发展》一文，引起史学同行广泛的兴趣，特别是引起了一些学者的评论(16)，这些评论使我获益匪浅，但从这些评论中也暴露出一些问题。应当承认，关于公共领域的研究把我们对中国社会的认识推进了一步。它使我们注意到，早期近代欧洲城市出现过的现象，在一定程度上也存在于中国城市社会。它使我们在考察中国近代城市社会时，注意到三种不同的空间，即政府（或官）的领域（活动主体是官僚）、私（或个人）的领域（活动主体是个人或家庭）以及介于两者之间的公共领域（活动主体是精英或士绅）。这三个空间的相互重叠、结合及相互作用构成了一个社会的立体画面，从而使我们能更深刻和全面地理解近代中国社会。尽管公共领域的研究仍存在不少尚未解决的问题，但这种研究至少为我们观察近代中国城市社会提供了一个新视角。

学术讨论之关键是明确所讨论问题的概念，即首先必须确定大家讨论的是同一个对象。但不幸的是，关于公共领域的讨论似乎从一开始便偏离了方向。从我已接触到的有关文章和研究中，包括对西方有关研究的批评，几乎都把"市民社会"和"公共领域"看作是同一个概念，因而他们在论述中，总是频繁用"'市民社会'或'公共领域'"，因而我们不清楚他们要讨论的究竟是"市民社会"还是"公共领域"。

罗威廉和冉枚烁等研究"公共领域"的代表人物对这个概念是十分清楚的，他们的整个研究都是限定在"公共领域"（public sphere）而不是"市民社会"（civil society）。如果研究者仔细读了罗氏的《汉口——一个中国城市的冲突和社会共同体，1796—1895》和冉氏的《浙江的精英活动和中国的政治演变，1865—1911》以及他们的其他有关文章(17)，就会发现，他们从未交叉或含混使用"市民社会"和"公共领域"这两个概念。他们在研究"公共领域"时，都小心地把其与"市民社会"区别开来。冉枚烁便指出："从17世纪初以来市民社会便一直是西方政治理论的主题……但另一方面，公共领域的概念在西方政治理论或历史典籍中却都影响较微，因而对非西方世界更适宜采用"。(18)他们都承认，他们的研究从哈贝马斯的"public sphere"一词中得到启发，但并非完全哈贝马斯意义上的"公共领域"。罗威廉便意识到："研究中国的历史学家对哈贝马斯概念的使用恐怕并不会得到他的认可。"(19)冉枚烁也明确表示："晚期中华帝国公共领域的产生不同于西欧。"(20)不过他们也指出，"即使资产阶级的公共领域的细节并不适宜于中国历史，但这种中间领域的概念……看来对理解官和民两者间的关系却是有用的"(21)。他们以英文"public sphere"作为在中国社会中有很长的历史的"公"的领域的对应词，力图以此概念为契机从一个新角度解释中国近代的历史(22)。但评论者却把他们的关于"公共领域"的研究作为"市民社会"来批评，因此整个讨论，都显得无的放矢。

在公共领域的研究中，对国家角色及其与公共领域关系的研究似乎

存在混淆之处。反对使用这个概念者指出，中国并未产生过与国家权力对立的市民社会，反而与国家权力有着相当密切的关系，这种不能完全独立于国家之外的领域与西方各国不同，因而不能套用“公共领域”的概念。而对赞同采用这个概念的学者来说，首先应该证明国家对公共领域的参与和国家权力的持续增长是否必然会取消公共领域的独立存在，而不应是力图证明公共领域怎样独立于国家之外。有的学者则主张回避“公共领域”一词，而采取“第三领域”的说法，实际上仍难以摆脱与国家关系的纠缠。(23)其实，公共领域本身就反映了精英活动与国家控制两方面，因此指出精英活动与国家有密切关系是正确的。但问题在于，是否因为与国家有联系或不与国家权力对立就否认在官与私之间存在一个独立的领域。清代及民国时期的中国城市的确存在着“公”的领域，尽管它与早期近代欧洲城市有很大不同。事实上，许多学者都承认，他们的“公共领域”和哈贝玛斯所论述的“公共领域”存在着差异，但这种差异似乎并不妨碍借用这个词来理解官与公众之间的关系，即使西方公共领域的细节并不适于中国。我们应避免陷入或者完全用西方公共领域的模式解释中国的情况或者根本否认中国曾存在过公共领域的极端倾向。

我自己的研究也是严格限制在“处于‘私’与‘官’之间的公共事业”，而不是研究西方概念中的“公共领域”，“公共领域”这个词只是“借用”而已(24)。我认为这个概念的借用在中国近代史研究中的重要性在于为我们开拓了一个新的研究领域，当然也并非是说我们过去对有关问题完全缺乏研究，问题在于过去我们未能有意识地去揭示处于“私”和“官”之间的那个重要的社会空间。因此，我的那篇文章的整个出发点都基于此。朱英发现：“王笛文中论证了晚清长江上游地区公共领域的发展，但也没有说明这一发展是否足以形成市民社会，只是在文章的末尾不明确地提道：‘在晚清的长江上游地区，公共领域的发展已初步为市民社会的形成奠定了基础，尽管这个基础的规模和深度都是有限的。’”(25)从这个引述中发现，实际上朱英还是意识到“市民社会”和“公共领域”是有所差别的。

罗威廉关于公共领域的研究的核心观点之一是：太平天国后的社会重建极大地推动了公共领域的扩张(26)。而我的论文即是针对罗的论述进而提出了公共领域发展的新模式，这个模式既不同于汉口亦不同于浙江。我强调了在长江上游地区清初的社会重建从而出现了我称之为的“早期的公共领域”。当罗威廉和冉枚烁笔下的汉口和浙江公共领域在剧烈地扩张之时，而在长江上游地区公共领域却“程度不同地萎缩了”。长江上游模式的另一个明显不同的特点是“官”所扮演的不同角色。在汉口，公共领域的扩张几乎完全是地方精英的积极活动，在19世纪末20世纪初当地方政府发起新政之后，公共领域反而遭受到无可挽回的破坏。而在长江上游地区，公共领域的大力扩张基本上是在20世纪初，而且“在很大程度上是官方推动的结果”。(27)因此，对于官方在公共领域的角色，罗威廉揭示的是冲突，而我强调的却是合作。在这点上，朱英敏锐地意识到这个根本的不同，他指出：“王笛的文章将成都与汉口进行了比较，强调晚清时期公共领域在成都与汉口发展的不同特点，具体体现于一个是国家在其间发挥了重大影响，另一个则主要是社会自身的发展，国家的

作用似乎无足轻重。”(28)

我在撰写《街头文化》一书时，主要考察公共空间是怎样演变成社会政治空间的，从一个侧面论证了“公”在地方政治中的角色。现在，我们比任何时候都更清楚了，不是“公共领域”这个概念是否可以用来研究中国的问题，而是采用这个概念来研究中国时，怎样定义这个概念的问题。其实冉枚烁在研究浙江、罗威廉在研究武汉、全大伟在研究北京时，不存在所谓哈贝玛斯的概念的误用问题，因为他们从来就没有同哈贝玛斯使用同样的概念，而且事先申明与哈贝玛斯的概念是有区别的。

事实上，哈贝玛斯的“公共领域”也并非像我们过去理解的那样总是一个与国家对立的社会和政治力量，其实同时也是指物质空间。我在《茶馆》一书的结论中对这个概念进行过具体讨论。当人们走出家庭这样的私人领域，便进入到了公共领域。从“物质”的“公共领域”这个角度看，茶馆扮演了与欧洲咖啡馆和美国酒吧类似的角色。即使退一步，按照比较严格的哈贝玛斯的概念，即把公共领域视为与国家权力对抗的一种社会和政治空间，茶馆仍然不失为一个名副其实的公共领域。正如在《茶馆》一书第8章中所讨论的，我们看到国家的司法权是怎样在社会基层被分化，一个“最民主的法庭”（虽然这种说法理想化了这种社会活动）是怎样在发挥着稳定的作用。

我认为对用“市民社会”（civil society）这个概念必须十分谨慎，因为这个词才完全是“西方”的，在中国的历史上和语言中找不到对应物。冉枚烁便指出，即使在“民国时期，市民社会对于观察整个政治过程都是一副残缺的透镜”(29)。罗威廉在讨论中国“市民社会”的问题时表明，“在中国没有（哈贝玛斯所描绘的——引者注）类似的历史”(30)。例如对晚清中国社会中很有历史意义的变化或新现象，我们把这些现象称为“市民社会”并无大的不妥，但不妥的是对这个词如果没有严格定义，如果按照西方对“civil society”的定义去解释中国社会，就难免过高地估计晚清中国市民社会的发展。如果学者主张采用这个词，那么必须首先进行准确、严格的限定，申明自己使用的“市民社会”与西方概念中的“市民社会”有何不同或相同之处，这样才可使自己的论证建立在坚实的基础之上。

我们应该避免空乏地批评采用西方概念。其实，虽然我们深刻了解运用西方概念解释中国社会存在着种种不足，但实际上又不可回避这些概念，因为有些概念在中文中并不存在，我们难以找到其他更好的替代词。西方学者的中国研究更是充斥着各种西方概念，在使用西方概念研究中国时难免出现一些弊端。但我们在批评西方有关研究时应尽量避免使用大而化之的论断，多进行具体分析。例如，人们在涉及西方研究中国的学者时，经常用诸如某某学者“仍用西方概念来解释中国历史”的批评来代替具体的讨论，这其实是一种万能的、可能永远正确的，但缺乏意义和内容的批评。因为整个西方历史学就是建立在西方概念的基础上的，他们的中国历史研究也是属于这个体系的一部分。当西方的中国专家研究中国历史时，西方的社会和历史就是他们的参照系，因此他们用

西方概念来考察中国的历史进程无可厚非，否则他们的研究便失去了立足点，甚至对我们中国历史学家也失去了意义。因此，问题并不在于他们用什么概念研究中国，而在于他们是否以西方价值观作为唯一判断的标准。对于后者，才是我们应该进行认真辨析和批评的。

酒吧、阶级与族群

彭慕兰（Kenneth Pomeranz）在他的《大分流》（*The Great Divergence*）中，指出在东（江南）西（英格兰）方经济中的“大分流”至迟发生在18世纪末。在那之前，它们的经济特点十分接近。罗威廉（William Rowe）在他关于清中叶精英意识的研究中，发现那些杰出的儒官，与欧洲启蒙时期的思想家有许多相通之处，他认为，由于在18世纪亚洲和西方“日益联系一起”，而且都“面对更多的本土变化过程”，因此“如果两个社会的精英意识没有形成某种共同之处，倒是真的奇怪了”。(31)当然彭慕兰和罗威廉这里揭示的是中国和西方某些经济和思想的共同基点，但经济和思想的共同之处可能导致城市社会文化生活的类似也是毋庸置疑的。

在19世纪的美国城市里，各个族群都有自己的社会生活空间，酒吧“对许多住在附近的人来说本质上犹如教堂”，对某些社会群体和族群来讲则是他们自己文化和经济背景相同人的聚集地，酒吧里存在职业、族群、邻里等联系。从这个方面来看，酒吧与那些由同乡会、同业公会、袍哥所开办的茶馆非常相似。同乡会的茶馆为相同籍贯的移民服务，那些同业公会的茶馆则为本业服务，那些邻里的街头茶馆则为住在附近的居民服务，当然它们一般也并不排斥其他顾客。犹如茶馆成为这种社会组织的活动中心，美国的酒吧也是群体和社团的聚集场所，甚至作为它们活动的总部。(32)

关于相同之处的更多例子可以从其他研究中看到，如M.鲍威尔斯（Madelon Powers）指出酒吧成为一个“百万工人日常生活”的社会俱乐部，这些工人把酒吧视为“穷人的俱乐部”。其他学者也有类似的定义，如R.坎姆贝尔（Robert Campbell）也注意到酒吧在19世纪末北美的角色是“穷人的俱乐部”（the poor man's club），指出酒吧是工人阶级文化的一个关键部分，“男人社交的中心”。在德国，虽然酒无论在工作场所还是在家庭，无论是在公共生活还是私人生活，都“渗透到城市工人阶级生活的各个方面”，“但是没有一个新的商业休闲形式只是单独为工人阶级，或是单独为其他任何社会集团”。工人还到电影院、体育场、商品会等场所，“那里各个阶级、宗教、性别的人混合在一起”。因此，“在休闲中社会和谐在某些程度上成功了”。在美国匹兹堡（Pittsburgh），剧院成为“庶民文化”（plebeian culture）之一部分，工人在那里观看根据当地故事编的喜剧和情节剧。19世纪巴黎的餐厅（café）也经历了类似过程，工人阶级顾客“创造了一种独特的次文化”。对于工人来说，他们比其他社会集团，更把“餐厅视为他们的家”。S.赫纳（Scott Haine）认为法国餐厅实际上是“工场和工厂的附属”，也是政治舞台，经常被用来组织罢工和游行。P.杜伊斯指出在美国，酒吧老板有自己的组织，如“卖酒者协会”（liquor dealers' associations），“犹如兄弟会，提供保险、聚会，以及其他社会活动”。(33)

酒吧为邻里生活也提供了必要的设施，扮演着与茶馆类似的角色。

在18世纪和19世纪的美国城市，缺乏清洁的饮水，厕所也难找，于是提供啤酒和厕所的酒吧吸引不少顾客，在冬天还提供了温暖。酒吧还有许多附加服务，如卖食物、兑现支票、提供报纸，那些没有固定地址的工人甚至可以在那里“取邮件，听关于地方政治的闲聊，或得到本业的有关信息”。这样酒吧使人们的生活更方便，所以人们乐意在那里聚会。像茶馆一样，酒吧还提供娱乐，如演唱、讲笑话、讲故事等，当然也有赌博、黑市酒、斗鸡等。美国城市的许多男人还把酒吧作为找工作之地，因此酒吧像茶馆一样成为一个“劳动力市场”。那些待雇的人等候在特定的酒吧，一般是需要雇人的工作场所附近，雇主也很清楚到哪个酒吧去找雇工。(34)

美国城市的酒吧提供了各种活动，人们喜欢在那里拳击、打台球、下棋，正如有人在18世纪中写道：“我们见面、交谈、欢笑、聊天、抽烟、争论、寻找知音、探索道理、夸夸其谈、胡拉八扯、唱歌、跳舞、拉琴，各式各样的活动都有，实际上像一个俱乐部。”M.鲍威尔斯仔细考察了在酒吧里的各类谈话，诸如“随意交谈”和“说粗话”等，他认为酒吧可以看作是“工人的学校”。(35)这些美国城市史学者的描述，我们很容易在成都茶馆找到类似之处，只不过某些玩法不一样而已，如美国工人在这里打台球、跳舞，成都市民在茶馆里斗鸟、打围鼓。像茶馆是社会组织的活动中心一样，美国城市中的酒吧被视为“自发协会”（voluntary associations），因为这些酒吧俱乐部与社区生活的关系比其他组织更为密切。(36)这些功能还可以从19世纪巴黎的餐厅（café）看到：“餐厅多种功能的性质从餐厅和其他社会空间的各种关系中显示出来”，餐厅“可以比作住家、沙龙、剧院、教堂、下水道、街道、股票交易、议会和庆祝，可以想象得到的在天堂和地狱间的一切空间”。(37)因此我们所看到的是，这些公共场所无论在中国还是在西方，在城市中都扮演着类似的角色。

开办一个茶馆并不需要很多资金，与在法国巴黎开一间酒馆或在美国芝加哥、波士顿开一个酒吧很相像。在18世纪的巴黎只要“在屋顶之下有一张桌子和若干椅子”，一家酒馆便可开张。(38)在19世纪的美国城市，一个人如果“资本有限”，那么经营酒吧是“世界上最容易的生意”。据一个芝加哥的酒吧店主回忆，一个酒吧全部所需要的不过是“开门的钥匙”。在他付了第一个月的房租后，“便拿着租房的合同和收据”，去酿酒商那里，从他们堆货的地方得到其他用品。(39)有学者研究了酒吧、餐厅、酒馆的管理、资本、竞争等问题，如P.杜伊斯认为酒吧“缺乏生意经”，这导致了其衰落，因而把酒吧视为“功能的失败”。美国城市里，无执照的酒吧称“厨吧”（kitchen barrooms），其顾客是“光顾这家人的厨房的真正的朋友或亲戚”。(40)

像茶馆一样，法国许多餐厅都是家庭所有，如“在柜台后面的许多妇女的价值并不仅是漂亮的脸蛋儿，在一个夫妻店里，妻子充当的是理财、收款和会计的角色”。在美国城市的酒吧，这样的店“成本最为低廉”，因为不用付工资，“无非就是将家稍加扩张”，客厅便拿来开业，妻子和孩子都是帮手。在经济萧条之时，许多小商铺关门歇业，但酒吧却

是“邻里中最稳定的生意之一”。(41)因此，从经营的角度看，茶馆和美国的酒吧、法国的餐厅都非常接近，都为一般家庭做“小本生意”提供了机会。

在成都的许多移民把茶馆作为他们的“半个家”，在美国城市的移民们流动性大，所以他们也经常把酒吧作为固定的收信地址。茶馆对成都一般市民来说是最普通、最便宜的消费，即使美国人比成都人的选择性大得多，美国酒吧的生意稳定也主要是因为“没有其他场所可以取代它”。酒吧的生意总是很灵活，可以白天为找工作的流动人口服务，晚上的客人则多是附近的住户。(42)茶馆欢迎来自社会各阶层的顾客，但主要为普通人服务，美国的酒吧也是这样，酒吧的兴起是由于缩短工作时间、提高工资等状况改善的结果，因而成为“工人阶级社会生活的中心”和“商业性娱乐”的场所。(43)

公共空间中的性别和族群歧视

美国的酒吧与中国的茶馆一样，有着性别和族群的歧视。19世纪末的美国城市，妇女开始到舞厅、餐馆以及其他公共场所，她们可以买酒，与男人共饮、跳舞，不过这也引起社会改良者的担心。(44)但是19世纪北美的酒吧基本上还是一个男人的世界，也颁布了限制妇女的规章，因为“男人把酒馆限定为既是公共空间，但又不受妇女在场拘束的场所”。(45)即使大多数男性工人都认为酒吧是“男性的空间”，有的工人阶级妇女也去酒吧。一些男人去酒吧“就是为了躲避妻子”，虽然“有的也把妻子带到酒吧”。(46)芝加哥的市议会在1897年颁发了禁止女工进入酒吧的禁令。所以R.罗森兹维格（Roy Rosenzweig）写道：“酒吧作为休闲空间的逐渐出现，很明显地与家分离开来，这样工人有一个更舒服和吸引力的地方度过他们的空闲时间。”不过，大多数劳动妇女“并没有享受到这个工人生活的适当改进”。(47)在20世纪初的成都，妇女与早期近代的美国妇女有类似经历，当然，在美国城市的妇女宣称她们在公共空间的权利比成都妇女要早得多。成都到了20世纪20年代，男人的独享的世界才开始动摇，妇女开始追求公共生活的平等待遇。

不过，巴黎的情况不同，工人阶级妇女可以经常光顾餐厅（cafés），甚至“她们可以单独去”，那里成为“男女交往的主要地方之一”。1789年法国革命“把妇女带进餐厅达到史无前例的程度”。妇女越来越多地参加政治运动，在餐厅生活中扮演一个角色，巴黎公社标志着“妇女参加餐厅政治（café politics）的高潮”。(48)不过在法国，酒馆（tavern）的情况与餐厅不同，那里基本上是男人的领域，公开的饮酒活动，使男人形成了“一个基本的共同体”，在那里人们“创造了他们的团结和重申他们的价值”。酒馆特别为工人阶级所青睐，因为那里“出售空间和自由”。与美国的酒吧一样，酒馆也“给男人逃避妻子”和工作之余的“休闲和娱乐”提供场所，是一个他们会友、寻乐、放松的地方，“在朋友、同事、竞争对手以及同伙的各种网络中，把男人们聚在一起”。(49)

不过，虽然东西方的公共空间和公共生活存在许多相同之处，但毕竟由于生态、环境、地理、经济、文化、政治的不同背景，因此也有诸多相异。例如，中国的饮茶文化的发展与英国不同，在茶被介绍到英国之前，中产阶级家庭一般在家以酒招待客人和朋友，但是随后茶逐渐在这类场合取代了酒。(50)然而英国和其他西方国家的饮茶都没有发展到像饮酒的酒吧和喝咖啡的咖啡馆那样的公共场所。西方城市的人们较之中国人在娱乐方面有更多的选择，诸如经营花园、打保龄球、跳舞、散步、溜冰、弹子球、出席音乐会、听演讲、出席读书会，等等。尽管有许多选择，“作为工人阶级的社会中心来说，可能只有教堂和家可以与酒吧抗争”。但是R.罗森兹维格（Roy Rosenzweig）指出，“对许多人来说，喝酒是他们日益增加的、虽然仍然是有限的休闲生活的重要部分。毫不奇怪，像喝酒解闷是过去工作时间的重要部分，现在却在休闲时间扮演主角了”。(51)而在成都，市民缺乏其他公共生活的空间，比较西方人与餐厅、酒吧、咖啡馆的关系看，成都人对茶馆有更强的依赖。

中国的妇女比西方妇女在公共场所遭到更多的限制。在西方，男人到酒吧，而“女工到剧场看演唱则非常流行”。在19世纪末，随着电影的兴起，“女观众也蜂拥而至”。在美国，酒吧吸引许多小孩，因此酒成为对城市小孩“最大的威胁之一”。(52)在成都，小孩经常出现在茶馆里，听评书，看曲艺和地方戏，虽然也有人抱怨影响了小孩的学习，但这从来没有成为一个头痛的社会问题。中国的公共空间对妇女控制更严于小孩，这恰好与西方相反。在美国，女招待亦有很长的历史，虽然“这不一定总是妇女最主要的行业”，但在1900年，10万个餐馆端盘子的服务员中，1/3是妇女。(53)

在这些公共空间里的中心人物——吧台酒师和茶馆堂倌，在中西方是不同的。吧台酒师一般在酒柜前为顾客服务，他可以一边工作，一边与顾客交谈。但堂倌必须在茶馆里不断地移动，为顾客掺茶，因此不能停留在一个地方与顾客聊天。正如我《茶馆》一书所描述的，茶博士一面向刚进门的顾客打招呼，客套几句，一面献上茶，便很快离开为其他顾客服务。由于他们的工作性质要求节奏快，因此堂倌可以是一个掺茶好手，但很难是一个好的听众。而且，吧台酒师和茶馆堂倌的社会地位也不同。对前者来说，加入顾客的谈话是很自然随意的，针对不同顾客的需要和心境，他们还经常扮演同情者、安慰者、开导者、支持者、批评者等各种不同的角色。但对后者来说，虽然顾客并不在意他对大家正谈论的问题作几句评论，但并不期望他真正参加大家的讨论或提供他对这个问题的看法。

当然，西方的小酒馆、咖啡馆、餐厅、酒吧也各不相同，取决于不同的地方和时代，不同国家和时期也有很大区别。虽然它们是茶馆在西方的对应者，但它们自己也并非千篇一律。我在这里所讲述的并非一个比较研究，并不试图将茶馆分别与这些公共空间进行系统比较。但是，上述在中国史和西方史不同语境简短的对比，可以使我们对茶馆和茶馆生活有更深刻的了解。我指出中西方公共生活的许多相似之处，想强调的不过是：中西方间的区别也许并非我们想象的那么巨大，特别是在公共生活方面。关于中国与西方不同的研究和论述汗牛充栋，我们也应该仔细考察它们的相似之处。毫无疑问，当美国的工人阶级的酒吧文化（saloon culture）在20世纪经历一个“长期、缓慢的死亡”过程时，(54)茶馆文化却坚韧得多。在整个20世纪，面对日益强化的政治、经济的挑战和现代国家机器的不断打击，茶馆在成都不仅幸存下来，而且在世纪最后的30年，到达了史无前例的繁荣。(55)

从公共空间到公共领域

从一定程度上看，中国茶馆与西方的酒馆（tavern）、咖啡馆（coffeehouse）、餐厅（café），特别是酒吧（saloon）有着类似的功能。关于法国的café，很难进行中文翻译，因它既非完全的酒馆，或咖啡馆，亦非完全的餐馆，它既卖咖啡，也卖酒，还卖像三明治这类的快餐。这里翻译为“餐厅”，以与饭馆（restaurant）进行区别。R.斯潘（Rebecca Spang）把巴黎的饭馆（restaurant）与餐厅（café）进行了比较，称一个餐厅能够同时为500个顾客服务，提供大众午餐、饮料、报纸或其他读物。但是一个饭馆很难为超过200人服务，一般是地方不大，服务的客人不多。因此，饭馆服务的“特点不是普通服务，而是个别服务”。如果说餐厅的顾客读报纸，“思考他们周围的世界”；那么饭馆的顾客读菜单，“想的是他们自己的生理需要”。(56)

作为小生意和公共空间，茶馆与餐馆的关系很像西方的餐厅与饭馆。不过，根据S.赫纳（Scott Haine）的研究，在18世纪和19世纪，“巴黎的公共空间变得更少面对公众开放”，但餐厅像教堂和戏院一样，为“最基本的公共空间，人们在那里度过工作和家庭生活之外的时间”。有意思的是，赫纳把餐厅与教堂相比，他相信餐厅较少公共性，因为顾客必须在那里买东西，但是餐厅更有包容性，“因为它们提供各种饮料，而教堂不会”。(57)

而saloon虽然一般可以翻译为“酒吧”，但主要是指19世纪和20世纪初美国城市的下层酒吧。“Saloon”这个词最早使用是在1841年，19世纪70年代便很流行了，意思是“法国沙龙”（French salon）或者“在邮船上的大客舱”。酒吧的兴起“同样是因为工人阶级低微的地位，他们缺乏在工作场所的自由，自由时间和收入有限，居住条件也很差”。(58)到19世纪50年代末，“saloon”这个词出现在城市的名录中，“表明其基本功能是卖酒的零售设施”。P.R.杜伊斯（Perry Duis）把saloon定义为作为一个半公共空间（semi-public space），因为其是私人所有，为公众服务，即是“半公共营业”（semi-public business）。(59)

当然，茶馆与这些西方设施之间的差异也是十分明显的。近年研究西方历史的学者越来越多地关注公共生活，提供了新的角度考察城市史和地方政治的演变。例如，在美国史方面，研究各种酒吧、酗酒问题和戒酒运动；而欧洲史方面则揭示小酒馆、咖啡馆等的社会复杂关系。现有的研究给我们提供了一个参考框架，从中我们可以看到在不同世界和地区的人们怎样从事公共生活，怎样使用他们所建立的公共空间。中国茶馆的密度与美国的酒吧、法国的餐厅相比要小。从19世纪80年代到20世纪初，巴黎有4万多个公众饮酒和喝咖啡的地方以及餐厅。在1909年，伦敦有5860家这类地方，纽约有10821家。这即是说，在伦敦每1000人便有1个公共饮酒处，纽约3.15处，巴黎11.25处。(60)同时期成都是中国茶馆密度最高的城市，大约平均每1000人有1.5个茶馆，35万名居民共有518个茶馆。(61)

讨论“公共”问题，不可避免地涉及哈贝马斯（Jürgen Habermas）关于“公共领域”（public sphere）的概念。这里，我所关心的并非是否这个概念可以用来分析近代中国社会，研究中国的学者们对这个问题已经进行了长期的辩论，我所要考察的是物质空间怎样演变成为一个社会空间，并被赋予了政治的重要意义。哈贝玛斯意识到，新饮料的出现改变了人们的生活方式。在17世纪中叶，茶、巧克力、咖啡日益流行，特别是被上层社会所广泛接受。在18世纪早期的伦敦，有3000多家咖啡馆，而且“都有自己固定的铁杆顾客”。这些咖啡馆给人们的活动提供了一个从私人领域到公共领域的场所。资产阶级的公共领域非常依靠像咖啡馆、酒吧等这样的公共空间，哈贝玛斯相信，在这些地方“公共领域仍然在很大程度上存在于关闭的房间内”。事实上，哈贝玛斯的“公共领域”并非总是一个社会和政治空间，其实有时便是指实实在在的物质空间。按他的说法，“私人领域和公共领域的界限直接从家里延伸。私人的个体从他们隐秘的住房跨出，进入沙龙的公共领域”。作为公共领域的沙龙事实上便坐落在私人之地，“在那里资产阶级的户主和他们的妻子进行社交活动”。人们聚集在那里，“走出家族的、夫妻间的、封闭的传统的私人生活方式”。与沙龙不同，咖啡馆是对公众开放的，在这些地方人们追求自由，因此被视为“政治骚动的温床”。(62)

从“物质”的“公共领域”这个角度看，中国茶馆在公共生活中，扮演了与欧洲咖啡馆和美国酒吧类似的角色，中国茶馆也是一个人们传播交流信息和表达意见的空间。研究西方酒馆、酒吧、咖啡馆的学者发现，这些地方不仅仅是一个喝酒或喝咖啡之地，而且是具有多功能的设施。在所有权形式、提供的服务、社会功能方面，茶馆与它们并无本质的不同。像茶馆一样，美国的酒吧也是一个复杂的公共空间，“涉及城市生活的各个方面”。(63)酒吧不仅提供酒和食品，而且提供住宿、帮助找工作，甚至作为政治集会之地，这些都是茶馆所具有的。(64)与咖啡馆也有诸多相同之处，正如社会学家R.森纳特（Richard Sennett）所指出的，咖啡馆是“讨论各种话题的地方”，在那里“社会分层暂时消弭”。在那里每个人都“有权利给另一个人讲话”，并“参加任何讨论”，无论他们是陌生人还是朋友。(65)

小酒馆、咖啡馆、餐厅、酒吧以及茶馆，提供了一个非常理想的观察公私关系的实体。在18世纪的欧洲城市，咖啡馆是主要的城市设施，人们在那里自由表达各种意见。18世纪中期，餐厅兴起，那里成为陌生人聚集的地方。正如成都人在茶馆这个“舞台”上演出的“社会戏剧”扮演着一个角色一样，森纳特所定义的“公众人”（public man）在欧洲的公共空间也是“作为一个演员”。(66)例如在18世纪的巴黎，像小酒馆这样的饮酒场所“处于公共和私有、工作和休闲的结合点”。(67)的确，只要一个人进入公共场所，无论是茶馆还是酒吧，他既观察别人，别人也观察他。另外，在晚清和民国时期，中国政府力图控制人们的公共活动，这也并非中国的独有现象。在美国城市，改良者也试图控制酒吧，通过颁发各种禁令来维持秩序，甚至设法关闭所有饮酒场所，但这些努力经常反映了阶级的歧视。(68)一个私人的居家在成都可以变为一个茶馆，在芝加哥或波士顿可变为一个酒吧，在那些地方顾客们可以经常观察店主一

家的生活，包括其饮食、习惯以及婚姻状况。在茶馆，公与私的空间经常难以划分，例如茶客们可以容易一瞥茶馆主人卧室内的风光。根据中国传统，家里的年轻女人应该尽量避免与陌生男人接触，但是茶馆主人及其家庭成员几乎没有隐私可言，他们的家庭生活就暴露在茶客的眼皮底下，私事成为茶客饶舌的谈资。在这样一个茶馆中，当私人空间转变为半公共或公共空间时，个体的人成为了一个“公众之人”（public men）。另外，在茶馆中，其他顾客的私人事务总是引起其他人的兴趣，成为“大家议论”的话题。犹如酒吧“作为一个流言中心”的重要角色一样，茶馆也是一个人们谈论邻里的场所，哪家成员、亲戚或朋友发生什么事，都在议论之中。(69)在大多数情况下，茶客们并不十分在意别人谈论隐私，但有时饶舌也可以引发冲突。

我们应该意识到，公的领域和私的领域并不是截然划分的，在茶馆和餐馆都可以找到适当的例子。在中国，茶馆经常与餐馆相提并论，它们的生意也多有关联之处。但是，餐馆在西方扮演什么角色？正如我们所提到的杜伊斯便把酒吧视为一个私人所有而为公众服务的空间，我在一些论述中也讨论过私人的居住空间与公共的茶座也就是一个帘子的间隔，主人和其家属进进出出，私人生活暴露在茶客面前，便把公私界限弄得更加模糊。在巴黎的餐馆（restaurant）中，公私关系也是不断转化的。R.斯潘（Rebecca Spang）对作为“18世纪公共生活的新场所”的餐馆进行过研究，认为餐馆是“一个公共的私有空间”，既为那些“想在公共空间进餐”，亦为那些“想在私人空间吃饭”的人服务。因此，“公”和“私”这两个词都适用于餐馆，如她所归纳的：餐馆“提供了具有隐私的个人现身公共空间的可能性”。餐馆经常是“一些私人餐桌（或房间）上有一个公共屋顶”，如果说餐馆的门对大家开放，“雅座和指定桌子和座位却不再是为每一个人”。结果，一个人可以进入餐馆，但是“一旦坐在桌子旁，这个人便只面对他自己的世界”。斯潘指出：“公共空间的现代发展并非必然是与公共领域的扩张一致：城市的空间和政治卷入从来都不是很吻合的。”(70)这里斯潘提供了一个很好的分析框架，在餐馆中的公和私的界限是一个变量。当房间是公共的为大家所分享，桌子却是隐私的为个人所利用。

与巴黎餐馆相较，茶馆却有着不同的公私关系模式，其整个空间和桌子都是公共的。在茶馆里桌椅都是可以移动的，可以单独组合。桌子对茶客来说没有提供任何隐私，他们可以倾听或加入旁边另一桌人的谈话，而不会被认为侵犯了他的隐私。还有，在巴黎的餐馆里，一旦一张桌子有人使用，哪怕只有一个人，也不会再安排其他顾客就座，也即是表明那个顾客已经划定了自己隐私的范围。但在茶馆，桌旁的每个座位都要填满，而不论他们是否互相认识，每个顾客可以只有方桌的一边，甚至一只角。在拥挤的茶馆里，一张方桌可供4~6个顾客使用，而且经常他们互不相干。茶客们并不因此感到不舒服，大家很自然地一同聊天。如果在一个茶馆里，一个顾客独坐反而会引起其他茶客的注意，觉得这个人好生奇怪。在茶馆里，如果一个人被其他人看来是“不合群”，那么也就是被划入了异类，往往这种茶客迟早会脱离这个茶馆，而寻求另一个他更容易“社会化”的新场所。

虽然茶馆与在西方咖啡馆、餐厅、酒吧等类似，都是地方政治的一个舞台，但它们的表现也不尽相同。在美国城市，酒吧是一个展示“街沿政治”（sidewalk-level politics）的场所。(71)酒吧像茶馆一样与政治联系在一起，如P.杜伊斯（Perry Duis）指出的：“在吧台后面的男人象征着美国城市政治的时代”，用杜伊斯的话说他们是“酒吧主政治家”（saloonkeeper-politician），同“茶馆政治家”真是有异曲同工之妙。酒吧还作为打听各种闲话和政治新闻的“一个天然的场所”，酒吧老板成为“沟通的中心”。(72)在早期近代伦敦和巴黎的咖啡馆被认为是“信息中心”（information centers），而法国的酒馆成为了“一个地方政治的论坛”。在美国，酒吧经理人积极参与地方政治，有的成为城议会成员，不少工匠和小业主在市政管理中扮演角色，这显示出当时美国社会支持一般市民对城市事务的介入。早期工会寻找聚会的地方有困难，酒吧经常给工会提供活动场所，有的甚至成为“工会正式的大本营”。作为一种社会设施，酒吧帮助弥合“由于族群分野造成的劳工运动内部的分离”。一些酒吧经营者在社区政治中变为非常活跃，甚至把他们的酒吧免费提供给社会组织集会。工人们可以使用其街邻酒吧组成政治俱乐部，组织政治活动。当罢工发生，酒吧可以被用作总指挥部。在19世纪的巴黎，餐厅帮助工人运动发展，其经营者在工人组织发展过程中扮演了“关键的角色”。(73)如果说美国城市的酒吧和巴黎的餐厅的店主积极卷入了地方政治，茶馆老板则尽量远离政治，这从另外一个角度反映出中西方公共空间所扮演相同的和不同的角色。

注　释：

(1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*.

(2) Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*, p. 16.

(3) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 183.

(4) William T. Rowe,“The Problem of‘Civil Society’in Late Imperial China.”*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, pp. 143-144.

(5) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, p. 168.

(6) R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, pp. 72, 83.

(7) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 92.

(8) Joseph Esherick and Mary Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, p. 22.

(9) Madeleine Zelin,“The Rise and Fall of the Fu-Rong Salt-Yard Elite: Merchant Dominance in Late Qing China,”in Esherick and Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, p. 105.

(10) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, p. 19.

(11) Mary B. Rankin,“Some Observations on a Chinese Public Sphere.”*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, pp. 177, 158.

(12) Mary B. Rankin,“The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and

Community Affairs in the Late Imperial Period."*Etudes Chinoises* vol. 9, no. 2（1990）, p. 59.

(13) Mary B. Rankin,"The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period."*Etudes Chinoises* vol. 9, no. 2（1990）, p. 55.

(14) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, pp. 131, 185.

(15) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*, p. 99.

(16) 主要见朱英：《关于晚清市民社会研究的思考》，《历史研究》，1996年第4期和张志东：《中国学者关于近代中国市民社会问题的研究：现状与思考》《近代史研究》，1998年第2期。

(17) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895;* Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*.

(18) Mary B. Rankin,"Some Observations on a Chinese Public Sphere."*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, p. 159.

(19) William T. Rowe,"The Public Sphere in Modern China."*Modern China* vol. 16, no. 3（1990）, p. 314.

(20) Mary B. Rankin,"The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period,"*Etudes Chinoises* vol. 9, no. 2（1990）, p. 15.

(21) Mary B. Rankin,"Some Observations on a Chinese Public Sphere."*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, p. 160.

(22) William T. Rowe,"The Public Sphere in Modern China."*Modern China* vol. 16, no. 3（1990）, p. 315; Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*, pp. 15-16.

(23) Philip C.C.Huang,"'Public Sphere'/'Civil Society'in China? The Third Realm between State and Society."*Modern China*, vol. 19, no. 2（1993）, pp. 216-240.

(24) 王笛：《晚清长江上游地区公共领域的发展》，《历史研究》，1996年第1期，第5页。

(25) 朱英：《关于晚清市民社会研究的思考》，《历史研究》，1996年第4期。

(26) 见William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, 第3章和第4章。这也是冉枚烁在她的著作中所强调的。关于她江浙地区公共领域的发展见*Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*，第3章。

(27) 王笛：《晚清长江上游地区公共领域的发展》，《历史研究》，1996年第1期。

(28) 朱英：《关于晚清市民社会研究的思考》，《历史研究》，1996年第4期。

(29) Mary B. Rankin,"Some Observations on a Chinese Public Sphere."*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, p. 170.

(30) William T. Rowe,"The Problem of'Civil Society'in Late Imperial China."*Modern China* vol. 19, no. 2（1993）, p. 140.

(31) Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy;* William T. Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, p. 456.

(32) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, p. 58; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 87, 102, 145.

(33) Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*; Robert A. Campbell, *Sit Down and Drink Your Beer: Regulating Vancouver's Beer Parlours, 1925-1954*, p. 4; Lynn Abrams, *Workers' Culture in Imperial Germany: Leisure and Recreation in the Rhineland and Westphalia*, pp. 66, 183; Francis G. Couvares,"The Triumph of Commerce: Class Culture and Mass Culture in Pittsburgh,"in Frisch and Walkowitz ed.,

Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society, p. 142; Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, pp. 2, 59, 79-87；Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 83.

(34) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 112, 180; Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, pp. 53-55.

(35) Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*, pp. 138, 164-69, 178.

(36) Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*, p. 233.

(37) Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, p. 2.

(38) Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, p. 8.

(39) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 47.

(40) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 46, 61.

(41) Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, pp. 184-185；Perry R.Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 49.

(42) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 49, 120-21. 像茶馆一样，美国的酒吧业也竞争激烈，例如一些酒吧甚至提供免费午饭以吸引顾客，但是“过度的开销经常造成酒吧破产”（Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 55）。

(43) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, p. 36; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 49.

(44) Catherine Gilbert Murdock, *Domesticating Drink: Women, Men, and Alcohol in America, 1870-1940*, p. 77.

(45) Catherine Gilbert Murdock, *Domesticating Drink: Women, Men, and Alcohol in America, 1870-1940*, p. 8; Lewis A. Erenberg, *Steppin' Out: New York Nightlife and the Transformation of American Culture, 1890-1930*, p. 5; Robert A. Campbell, *Sit Down and Drink Your Beer: Regulating Vancouver's Beer Parlours, 1925-1954*, pp. 5, 7, 129.

(46) Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*, pp. 46-47.

(47) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, pp. 36, 45; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 49. 在餐厅里，一些妓女利用“男女混杂”，在那里做皮肉生意（Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, p. 190）。

(48) Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, pp. 179, 200.

(49) Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, pp. 7-8.

(50) James Walvin, *Fruits of Empire: Exotic Produce and British Taste, 1660-1800*, pp. 11-12; Alan Macfarlane and Iris Macfarlane, *The Empire of Tea: The Remarkable History of the Plant That Took Over the World*, p. 82.

(51) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, pp. 40, 56.

(52) Kathy Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century*

New York, pp. 140, 142 ; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 101.

(53) Dorothy Sue Cobble, *Dishing It Out: Waitresses and Their Unions in the Twentieth Century*, pp. 2-3.

(54) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 274.

(55) 虽然成都茶馆在20世纪50年代到20世纪70年代由于政治原因，经历了一个衰落时代，但随着改革开放，茶馆很快复苏。我将在关于成都茶馆的第二卷中研究讨论这个问题。

(56) Rebecca L. Spang, *The Invention of the Restaurant: Paris and Modern Gastronomic Culture*, p. 79.

(57) Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, pp. 3-4, 153.

(58) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, pp. 48-49.

(59) 见Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 5, 10, 14.

(60) Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, pp. 3-4, 153.

(61) Di Wang, *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900-1950*, pp. 29-35.

(62) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois' Society*, pp. 32, 35, 45-46, 59。最近关于咖啡馆的研究，见Brian Cowan, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*。

(63) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 1.

(64) Robert A. Campbell, *Sit Down and Drink Your Beer: Regulating Vancouver's Beer Parlours, 1925-1954*, p. 4.

(65) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, p. 81.

(66) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, pp. 80, 107.

(67) Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, p. 12.

(68) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, p. 117; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 116.

(69) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 141.

(70) Rebecca L. Spang, *The Invention of the Restaurant: Paris and Modern Gastronomic Culture*, pp. 85-87.

(71) Stephen G. Jones, *Workers at Play: A Social and Economic History of Leisure, 1918-1939*, p. 164; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 127.

(72) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 126, 141-142.

(73) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, p. 81 ; Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, p. 8 ; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, pp. 136, 178-179; Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*, p. 65 ; Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, p. 215.

第8章　大众文化与公共空间研究的关键词

在研究民众和大众文化之时，我们经常涉及地方、国家、地方文化、国家文化、公共空间、街头、邻里、社会、日常生活等词汇，对这些词汇的定义、认识和理解，会影响到我们对民众和大众文化的研究，同时也可能引导我们深化对这些问题的探索。

地方与国家，地方文化与国家文化

在我关于普通民众和大众文化的研究中，我力图探索国家权力是怎样逐步深入和干涉人们的日常生活的。“国家”这个词在我的研究中经常出现，在英文中，与中文“国家”一词有关的词至少有三个是常用的，即：“country”、“nation”和“state”。但这三个词在英语中有明显区别，country是从地缘的角度讲“国家”；nation从民族的角度讲“国家”；而state是从国家体制和国家机器角度讲“国家”。我所讲的“国家”是state，因此经常又是“政府”的同义词。作为state的“国家”，在我的研究中有时也具有不同的含义，当相对人民而言，其是“政府”，可以是中央政府，也可以是地方政府，在军阀时期还可以是军阀政府；当相对地方而言，其是“中央政府”，具有state和“全国的”（national）的双重含义。

在我的研究中，还经常涉及“地方文化”和“国家文化”这两个词。我认为，所谓地方文化，就是由于地理、生态、生活方式所形成的地域的一种文化现象。由于过去交通的不发达，社会相对分离，所以文化具有各自的独特性。“国家文化”即是national culture，其中也包含了state所推行的文化。而对国家文化要下一个准确的定义基本上是不可能的，因为随着时空的转移，特别是近代由于交通的发展和政治的冲击，地域间的交流不仅更频繁，而且规模也扩大，因此地方文化和国家文化的意思也在发生变化，而且这两个概念之间经常发生游离。但是我认为国家文化至少包含以下三个要素：第一，是由国家权力来提倡和推动的；第二，有利于中央集权的；第三，有一个全国的统一模式。

我们可以清楚地看到国家权力的无限扩张和国家文化的胜利所带来的后果，现代中国比任何时候都更步调统一，但比任何时候都缺乏了文化的个性和多样性。以今天的中国城市为例，虽然建筑是丰富多彩，但城市外观和布局是日趋千篇一律。中国今天地域文化逐渐消失，现代化使中国文化日益趋向同一。中国是一个崇尚大一统的国家，许多人有着强烈的国家情结，认为只要是为国家的大一统，可以不惜付出任何代价，他们对地域文化的衰落以及消亡是不会有一丝半点的遗憾的。一个统一的意识形态，统一的民族文化，宏大的国家叙事，无疑可以为建构强势的国家政权扮演积极的角色，同时还能满足那些具有强烈国家意识的人们的野心。

国家政权深入社会底层的努力，是从晚清开始的，民国时期进一步强化，国民党的失败，共产党政权的建立，使国家机器的强化达到顶峰，这是20世纪现代化国家政权建构（state building）的一个重要过程。在近代中国，爱国者们所憧憬的“国富民强”的“国”，是作为民族（nation）的国，而非国家机器或政府（state）的国。一个过于强势的国家机器，经常是“国富”与“民强”背道而驰的，甚至使民权进一步弱化，人们只好把全部期望寄托在出现一个“好政府”上。其实，作为民族的国家和作为政府的国家的强弱经常是成反比的，例如美国作为民族国家是最强大的，但作为国家机器却是相对很弱的，因为国家的权力被“强

民”（或社会）所分化，特别是公民手握有选票这个民主制度最强大的武器，而只有在“民强”的时候，才会出现真正强大的、受到世界尊重的民族国家（nation）。

但是在中国，整个20世纪基本上都走的是不断强化国家机器的路子。公民与国家（state）始终是一对复杂的关系，前者始终是弱者，是保护公民利益，还是保护国家利益？地方与国家的关系也存在同样的矛盾，是保护地方文化，还是国家文化？无论这些关系对人民和民族是怎样有利有弊，但有一点是毋庸置疑的：如果国家有着无法挑战的霸权，绝对的权威，那是不利于公民社会的建立的。当国家的利益取代公民的利益，那么国家无非成为了剥夺公民利益的工具。在现代化早期，需要加强国家权力以推动现代化，建立民族国家，但如果国家权力大到任何力量都无法制约的时候，社会则无法发展，民权则无法伸张。

公共空间和公共生活是地方文化的强烈表达，在中国城市生活中扮演了一个中心角色，为市民参与社会和政治提供了舞台。欧美城市史学者对公共聚集场所，诸如咖啡馆、酒馆、酒吧间等都有相当深入的研究，那些地方陌生的人们聚集在一起，交流信息，进行家庭和朋友之外的公共生活。虽然公共空间是观察社会关系的极好场所，在这些地方，各种人们，特别是下层，从事日常生活活动。但是中国城市的公共生活长期为城市史学者所忽视，因此，我希望通过对20世纪上半叶成都茶馆的考察，揭示民众与公共空间、街头生活与公共生活的关系，探索国家（state）在公共空间的政治话语是怎样建立起来的。

实际上，20世纪下半叶的中国有相当长一段时间里，便处于有“国家”、无“社会”的时代，国家掌握了政治、经济、社会、文化的一切资源，这是此前任何政权所未能实现的。传统的“公”的领域也几乎不复存在。在城市中，从街道到单位，都是国家行政机构的一部分，由各级政府任命的领工资人和行政部门的大小官员，主宰人们社会生活的一切事务。从20世纪50年代到70年代，中国没有任何名副其实的社会组织，所有名义上的社团，都仅仅是国家政权机构的一部分，无论是同业公会、工商联，还是各种文化协会，都不再有任何独立性。社会的一切都只能由国家包办，但实际上国家又无力包办，社会没有了能动性，失去了活力。只有到了20世纪70年代末之后，随着思想解放、改革开放、经济发展以及中产阶级逐渐兴起以后，才出现了部分自治的商业联合会、专业协会、联谊会、慈善会、宗教协会以及这种自愿组织等，“社会”才逐渐走向复苏，虽然这个过程是长期的和缓慢的。

社会主义时期这种国家与社会关系的演变，我将在目前正撰写的20世纪成都茶馆和公共生活的第2卷《社会主义下的公共生活——革命和改良时代的成都茶馆，1950—2000》（*Public Life under Socialism: Teahouses in Revolutionary and Reformist Chengdu，1950-2000*）进行系统阐述。在“文化大革命”及其之前的30年，茶馆这个行业奄奄一息，名存实亡，直到改革开放后，才开始复苏。如果说我的第一本《茶馆》是以“小商业和公共生活的凯旋”作为结束，那么关于茶馆的第2卷对成都

茶馆在20世纪下半叶的考察，则是以“小商业和公共生活的失败”作为开始，我们将看到新政权是怎样逐步削弱以茶馆为代表的传统小商业，而人们的公共生活是怎样同时衰落的。在20世纪50年代初的集体化和社会主义改造运动中，大多数私营茶馆被迫改为集体所有，茶馆数量急剧减少，这也极大地改变了城市经济结构。但改革开放后，茶馆如雨后春笋地发展起来，而且繁荣到了史无前例的地步。关于茶馆的第2卷将揭示在各种激进时期城市社会生活改变的过程和程度，从早期社会主义到改革开放，茶馆作为一个微观世界，怎样见证了社会、经济、文化和政治的演变。

“公”与公共空间

我关于城市研究的重点是“公共空间”（public space）和“公共生活”（public life），如果说J.哈贝玛斯（Jürgen Habermas）的public sphere主要讨论的是一种社会和政治空间，(1)我的却主要考察的是实实在在的“物质空间”，即城市中人们日常使用的看得见、摸得着的公共空间，研究在这样一个空间中，人们特别是下层民众是怎样从事他们的日常生活以及这种日常生活是怎样与地方政治联系在一起的，实际上要解决“物质”的公共空间是怎样演变成为社会和政治空间的。也即是说，我们不用哈贝玛斯“public sphere”的概念，而采用歧义较少的“公”（public）——这个在中国存在已久——的概念，与英文中的“public”一词相对应，仍然可以在中国和西方不同的社会、历史和语境中进行比较和交流。(2)对于这个问题，美国印地安那大学教授张信在对《街头文化》一书的书评中指出：“《街头文化》是在这场关于‘公共领域’的讨论中成书的。作者在构思过程中一再考虑了有关方面的问题，最终选择从另外一个角度去看中国的城市社会，即从公共空间的形成、运作和发展的角度，于是找出了城市文化变更之关键：城市文化是由各阶层特别是市民百姓所创造和促成的，而街头文化正是城市文化之最重要一部分，从这一点上来说，《街头文化》是对‘公共领域’的一种修正，而这一修正将人们的着眼点移到市民阶层上来了。笔者认为，这是该书的最大贡献。”(3)

“公共”（public）一词可以有多重含义，R.舍内特指出在早期近代欧洲，如“18世纪的巴黎和伦敦，谁在‘公共’空间、哪里是‘公共’空间，人们何时去‘公共’空间等概念已得到扩大”。在以后时期，“公共”这个词的使用“不仅仅意味着在家庭和朋友之外的社会生活范围，而且也意味着包括熟人和陌生人各种人物在内的公开的领域”。(4)因此，在西方“公共”是一个发展着的词，不同历史时期具有不同的内涵。罗威廉考察了中文中“公”的发展演变，发现这个处于“私”与“官”的社会领域在中国具有很长的历史，从而为精英的地方参与和控制提供了广阔的空间。虽然这个词包含着深刻和复杂的意思，甚至还可能与哈贝玛斯的“公共领域”（public sphere）的概念发生纠葛，但我的研究采用了“公”最基本的含义，即“面向公众”或“公众分享”。(5)同样，“公共空间”即城市中对所有人开放的地方，“公共生活”则为人们在公共空间中的日常生活。P.杜伊斯（Perry Duis）把城市空间划分为三种类型：一真正“公开”的地方，像街道、路旁、公园、国家财产等；二是私人所有，像企业财产、私人住房等；三是介于“公”与“私”之间的，可称为“半公共”（semi-public）的地方，它们“由私人拥有但为公众服务”，像商店、剧场、理发店等。(6)我所研究的“公共空间”包括第一种类型，特别是街头；也涉及某些与街头有密切联系的第三种类型，如店铺、茶馆和戏园等。(7)

“街”、“邻”、“社”与公共空间

讨论城市的公共空间就必须涉及其最基层的单位“街”（street），这是人们共用的公共空间。我在街头文化的研究中，我还经常使用“邻”（neighborhood）和“社”（community）的概念。这三个词非常接近，有时相互重叠或紧密联系。它们都具有物质空间和抽象观念的内涵。首先，它们都涉及人们所居住的特定范围。在中文辞典中，“街”的定义是“两边有房屋的道路”，与“街道”完全相同。由“街”构成了许多其他词汇，诸如“街坊”、“街市”、“街头”、“街头巷尾”等，这些词汇经常出现在我所使用的资料之中。但在历史的语境中，其含义远远超出位置和空间，而经常体现居住在这一区域的人之间以及人与空间之间的关系。在《美国传统英语词典》（*The American Heritage Dictionary of the English Language*），对“街”（street）的定义为：“一个城或镇的公共通道，一般都有人行道。”这个解释与中文定义有所不同，不强调两边的房屋。对“邻”（neighborhood）的定义是：“一个具有特点的区域和地区”以及“居住在附近或特定区域或地区的人们”。对“社”（community）的定义则复杂一些：1．“居住在同一地区并在同一政府管辖之下的人群”；2．“这样一个人群所居住的地区”；3．“一个有共同利益的人群”；4．“社会中形成的不同部分人群”。《韦伯词典》（*Webster's Dictionary*）对“street”的解释最接近中文“街”的意思：“原意为铺好的路、公共大路；现在一般为一个城市或村庄的通路，两边有住房或商业”。其对“neighborhood”为：“一个居民相互视为邻居的区域”，或“住在附近的居民”，(8)这也与中文意思非常接近。

如果说“街”一般是指一种物质性的空间，那么“邻”和“社”虽也具空间之含义，然则更多地表现的是一种社会关系。“邻”的通常定义是“居住在附近的人家”，并发展有“邻里”和“邻居”等词汇。“社”有两个基本含义：在古代，社是祭祀土地（神）的地方；在今天，社是组织化的结构。前者的含义发展成为“社会”（society）和“社区”（community），虽然一些英语辞典把“社会”和“社区”都定义为“组成为一个整体的人群”，“社会”的含义非常之广，可以说包罗万象。在我的城市研究中，我虽然不得不使用这个词，但我更倾向于用“社区”这个较为狭义的词。我认为，更准确地说，中文的“社区”则表示一个包括许多街道和邻里的区域以及居住在其中的人们。因此，我更倾向于采用《韦伯词典》（*Webster's Dictionary*）对“community”的定义，即“那些享有同样权力、权利或利益，居住在同一地区受同一法律和规章管束的人们”。总而言之，从街道、邻里到社区，是一个空间含义逐渐减少而文化含义逐渐增强的过程。(9)

城市史学者过去对中国城市里的公共生活没有给予应有的注意，然而这正是我这些年研究的主题，我试图揭示民众与公共空间与公共生活的关系。公共空间和公共生活是地方文化的最有力表现，在中国城市生活中总是扮演着一个中心角色，因为城市居民利用这种空间参与经济、社会和政治活动。欧洲和美国史专家对公共场所的聚集关注已久，如咖

啡馆、酒店、酒吧等，在那里陌生人聚集，交换信息，并作为亲戚和朋友之外的交往圈子。(10)不过大多数西方城市史家都主要考察室内公共场所，而我则着重研究室外的公共空间——街头，它们无疑是城市中最受注目和使用率最高的公共空间。

西方学者对公共空间和日常生活进行过一些理论性探讨。M.舍都（Michel de Certeau）和A.赫勒（Agnes Heller）考察了“共同空间”（common place）、“日常接触”（everyday contact）和“日常生活冲突”（collisions of everyday life），而R.舍内特（Richard Sennett）以开阔的视野对城市的“公共世界”（public world）和“公共生活”（public life）进行了研究。研究西方历史的学者，如S.戴维斯（Susan Davis），意识到下层民众经常“聚集街头”，与公共空间有特殊的密切关系。M.瑞安（Mary Ryan）则指出，在一个不公平的社会里，城市居民，无论贫富，都“相对平等地使用公共空间”。(11)因此，公共空间是各色人等，特别是下层人民日常生活之地，当然成为我们观察社会关系的最好地方。

显然，街头是研究公共空间和日常生活的理想对象。但令人惊异的是，到目前为止，有关学术研究并不多。1943年，W.赖特（William Whyte）出版了《街角社会》（*Street Corner Society*），这是一本研究美国城市贫民窟帮会的社会学著作。从那之后，极少关于街头的学术作品问世。1983年，A.麦克依格特（Anthony McEligott）发表了关于纳粹时期汉堡的街头政治的论文。3年之后，C.斯丹舍（Christine Stansell）在其关于妇女的研究中，考察了纽约街头的妓女。S.戴维斯（Susan Davis）则以费城的“街头剧场”为对象分析了公共典礼与权力的关系。(12)在中国城市史的研究中，这类题目则更为少见，只有全大伟（David Strand）对北京黄包车夫的考察以及周锡瑞（Joseph Esherick）和华志建（Jeffery Wasserstrom）分析近代中国怎样把公共场所用作“政治剧场”，从而成为政治斗争的舞台。(13)总的来讲，目前我们仍然缺乏对公共空间在日常生活中的作用、人们对街头的争夺、国家权力对社会基层的控制程度以及街头在地方政治中扮演的角色等问题的了解。与此前的研究不同的是，我的着眼点放在街头文化、民众的街头生活和街头政治上，从而扩展我们对中国近代社会的深入认识。

日常生活与大众文化

我力图探索成都普通民众的日常生活，特别是在街头的社会、经济和文化生活。在西方已有若干关于沿海城市特别是上海日常生活的论著出版，但关于内陆城市的这类研究却几乎是一个空白。在40多年前，法国历史学家谢和耐（Jacques Gernet）出版了《蒙古入侵前夜中国的日常生活》（*Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*），展现了南宋都城杭州丰富多彩的城市生活。此后关于日常生活的研究没有明显的发展。20世纪90年代后，这种状况才开始有所转观，如叶文心（Wen-hsin Yeh）关于上海西式企业中白领阶层日常生活与工作场所间的关系，吴厚声（Mau-Sang Ng的音译）通过对秦瘦鸥的通俗小说《秋海棠》的分析来看20世纪40年代上海的市民生活。卢汉超（Hanchao Lu）对上海日常生活有相当深入的研究。他指出，过去学者过于夸大了上海的西化因素，虽然上海是中国受西方影响最大的城市，但其传统生活方式仍在相当大的程度上保留下来。(14)与上述研究不同，我把注意力转移到中国腹地城市，而且把焦点放在日常生活中的一个侧面：公共生活。如果说卢汉超的研究在于考察现代面具下传统的幸存，那么我的重心则放在观察成都日常生活中，具体分析传统在多大程度上改变了，并在多大程度上保留下来。过去的研究一般都认为中国腹地较少受西方冲击，但却缺乏个案研究来进行切实的界定，因此我在论述中提供了具体的证据，考察一个内陆中心城市的公共空间、公共生活和大众文化改变和保留的程度。

研究街头文化面临着怎样区别大众文化与精英文化的问题。虽然学者们都承认两者之不同，但怎样定义却争论不休。一般来讲，大众文化由民众创造和欣赏；而精英文化，又称“高级文化”（high culture）则由占主导地位的阶级创造和欣赏。不过大众文化的创造者的身份也是变化着的，不再仅是下层阶级，也包括受过很好教育的精英。一些研究美国大众文化的学者认为大众文化史也可以是“知识分子的历史”。(15)

我所讨论的大众文化是比较狭义的，即大众创造并为大众服务的文化。在传统社会，由于缺乏交流，地域文化特征十分明显，因此大众文化经常与“民间文化”联系在一起。我研究的重点是由大众创造又为大众享有的一种文化。但是，我们经常遇到这种情况，即H.甘斯（Herbert Gans）所指出的，“许多大众文化的创造者较之他们的观众受更多的教育”，因而有时我也把精英创造的但是为大众服务的文化包括在我的研究之内。(16)

一方面我们应认真对待精英文化和大众文化的区别；但另一方面应充分意识到它们复杂的关系。一些学者强调中国文化的同一性，指出每个国家都有一个占统治地位的文化，它可为不同教育背景、不同年龄、不同性别和不同经济地位的人所接受。B.麦克格尔（Bonnie McDougall）便写到，精英和普通民众处于同一文化连续体的两端，这个文化可以超越社会地位和经济状况的不同。司马富（Richard Smith）

也指出："前现代中国最突出的特点便是其文化的同一"，他特别注意到大众娱乐的形式，从打球到麻将，都为精英和大众所接受和推行。华生（James Watson）认为晚期中华帝国"有着高度的文化同一性"，国家权力在强化"地区和地方层次的一个统一信仰上"扮演着重要角色。刘广京（Kwang-Ching Liu）提出精英文化可产生大众文化，许多大众文化的创造者受过很好的教育，大众宗教"长期以来便与儒家思想共同繁荣"。姜士彬（David Johnson）指出传说、故事以及其他大众文化形式在普通人口头上广泛流传，在这个过程中，"一种价值观已被主导社会集团有意识地灌输其中"。华英德（Barbara Ward）发现经济地位或阶级没有在欣赏地方戏方面造成区别，地方戏既可以向民众传播正统意识，也可灌输异端思想。(17)

另一些学者则强调大众文化与精英文化的分离，认为虽然正统文化在教育和其他机构中占主导地位，精英竭力控制下层民众的思想和行为的努力却并不十分成功。在中国广袤的地域，国家权力很难深入到那些分布在偏僻地区的无数村庄，在那里精英也很难有效地实施他们的文化霸权。林培瑞（Perry Link）等便相信，大众文化的"意识、思想和实践的产生至少部分是不受国家制约的"。罗威廉（William Rowe）也强调："当研究公共活动时，我们应记住儒家传统与大多数大众宗教（以敬鬼神安抚灵魂为中心）和大众文学（如吟唱和评书）是相分裂的。"欧达伟（David Arkush）关于农谚的研究证明了大众文化与精英文化的分离，他指出"从谚语研究告诉我们，农民接受正统价值观十分有限"。地方戏（特别是那些流动的戏班子）可能摆脱精英的控制。(18)我认为，精英文化和大众文化的同一和分裂实际上是共存的，在公共生活中两者的关系十分复杂。而且，这个关系根据社会、经济和政治因素而发生变化。的确，大众文化可以同精英文化共存，但大众文化不同于精英文化并经常与之发生冲突，这就是地方精英加入国家发动的对下层民众和大众文化的改良和控制的原因。

下层民众、改良精英和地方政治

我的研究把主要注意力放在普通民众身上，力图揭示下层人民是怎样理解和使用公共空间的，并从他们在公共空间的经历来阐述文化内涵。迄今为止，西方中国社会史的研究还主要集中在精英，特别是沿海地区的精英上。(19)我们对于日常公共生活——中国城市社会最常见和引人注目的现象——知之甚少，对腹地城市更是缺乏了解。布罗代尔（Fernand Braudel）指出："遗憾的是，我们对那些巍峨的王宫的知识多于卖鱼市场。鲜鱼装在水箱里被运到市场，在那里我们还可以看到大量的狍、野鸡以及山鹑，我们在那里每天都可以有新的发现。"(20)这种对精英文化和大众文化已有知识的不平衡，不仅存在于布罗代尔所批评的对欧美历史的研究中，而且是中国历史研究所面临的问题，甚至可以说是较之现有之欧美历史，中国研究在这方面的缺陷则更为明显。

因此，我把研究的着眼点放到城市民众上。所谓"城市民众"（urban commoners）主要是指那些普通市民，他们可以是罗威廉所描绘的"街市人"，即"那些坐在门口同邻居攀谈和傍晚乘凉的居民"；也可以是叶文心的"小市民"或林培瑞（Perry Link）所描述的那些"离富裕的水平还相差很远"的城市人。不过我的注意力主要在那些社会下层，他们可以是"无名者"（nobody）、"任何人"（anyone）、"一般人"（ordinary men），或者是"依附阶级"（subordinate classes），或用统治阶级的话讲是"危险的阶级"（dangerous classes）。这些人在街头寻求生计和娱乐，他们所创造和欣赏的文化用E.P.汤普森（E. P. Thompson）的定义是"庶民文化"（plebeian culture）。(21)虽然他们的名字在历史上早已被忘却，但他们的确曾经是街头的主要占据者，并创造了丰富多彩的街头文化。

"精英"（elite）在我的研究中也经常出现，虽然我在英文版的导论中对此已有解释，但有必要在此多说几句。在西方中国史研究领域，"elite"是一个常用词，该词在中文中没有完全对应词，一般翻译为"精英"。目前我国港台著作中也常用"菁英"。但"elite"一词的范围远比"精英"广泛得多，它包括士绅、知识分子、商人、大中小地主以及其他全部在地方有财富、有权力、有影响和受过较好教育的人（哪怕他们的财富、权力、影响或教育也许很有限）。在没有其他更好的中文词来表达的情况下，姑且译作"精英"，但这里的"精英"与我们经常理解的思想和政治精英分子有极大区别。

我以"社会改良者"（social reformers）来代表与下层民众相对应的精英阶层，特别是指那些受现代化和西化影响的并有意识地试图重建公共空间和重塑城市形象的那一部分人。他们可以是司昆仑（Kristin Stapleton）所描述的"警察改良者"（police reformers），亦可以为周锡瑞（Joseph Esherick）所描述的积极参加社会改良的"城市改良精英"（urban reformist elite）。伽瑞特（Shirley Garrett）在她关于基督教青年会的研究中，也采用了"社会改良者"这一概念，但她集中在宗教

方面，与我所讨论的对象不同。在我的研究中，我经常使用“精英”或“地方精英”作为民众的对应力量。与我对“社会改良者”概念的使用不同，我对“精英”或“地方精英”概念的使用十分松散，按照周锡瑞（Joseph Esherick）和冉枚烁（Mary Rankin）的定义，他们可以是“任何在地方社会起主导地位的个人或家庭”。他们不一定是富人，不一定是有权者，不一定是受现代化或西化者，但他们试图在经济、社会、文化、政治或思想对一般民众施加影响。(22)一般来讲，这些精英继承了他们先辈关心“民生”的传统，并运用诸如赈济、教育、控制等方法来改造社会。但与过去的精英不同的是，他们都关心西学，有的还游历或留学海外，力图把西方或日本城市的形象转移到他们自己的城市中来。

这些城市改良者有两种类型。一种是像周善培（1875—1958）那样的手握政治权力的改良者。周善培于1902年访问日本，后历任警察局总办（1902—1906）和劝业道（1907—1911）。在其任内，他发动了雄心勃勃的城市改良运动，包括城市管理、经济和社会生活等各个方面。另一种由地方文人和精英组成，他们虽没有在官方任职，但却在地方教育、商业和文化出版等方面都很有影响，傅崇矩（1875—1917）便是一个代表。傅崇矩兼学者、出版者、作家和记者于一身，19世纪末他为《蜀报》工作，20世纪初他开办图书局，发行《启蒙通俗报》，1903年赴日本参观世界博览会。(23)不过这第二种类型内部组成很复杂，他们可能有不同的利益，对改革亦有不同的方案，不过他们大多注重教育和工商。而傅崇矩可能是他们中极少数把改良社会习俗和地方传统作为主要目标的人，因而他成为晚清成都最主要的社会和文化的批评者。在20世纪初，大量新青年从新学堂毕业或从海外留学归来，他们有的谋取学校教习，有的任报刊记者或编辑，有的充当社会团体的组织者，有的成为独立撰稿人，还有的进入地方政府，他们中许多积极参与了社会改良活动。(24)他们虽然在改良问题上有不同看法甚至分歧，但他们几乎都以其新知识和社会声誉来推动城市的现代化，来对城市民众施加影响。

街头文化、民众与社会改良者有着复杂的关系，这三种力量的交织，影响了地方政治运动。(25)在20世纪初，社会改良者力图对民众进行“启蒙”并控制公共空间，因为他们认为公共秩序已成为严重的社会问题。竭力扩展他们对民众的领导权，加强了对民众的所谓“教化”。他们以制定规章来控制民众的公共生活，把街头转化成为政治舞台。这个舞台后来不仅为新的社会秩序所利用，也为反对这种新秩序的力量提供了活动空间。毋庸置疑，在城市改良过程中，民众所能享有的公共经济和文化资源缩小了，新的城市权威对公共空间的控制使民众的生计日益艰难。民众不得不组织起来为自己的利益而进行反抗。在这个过程中，街头文化亦发生了变化并注入了新的因素。

注　释：

(1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois' Society*.

(2) 关于“公”的概念在中国的发展演变，参见William T. Rowe,“The Public Sphere in Modern China.”*Modern China* vol. 16, no. 3（1990）, pp. 309-329。

(3) 张信：《王笛著〈街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治，1870—1930〉》，《历史研究》，2004年第2期，第188页。

(4) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, p. 17.

(5) William T. Rowe,“The Public Sphere in Modern China,”*Modern China*, 1990, no. 3, p. 315.

(6) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*, p. 3.

(7) Yinong Xu出版有关于苏州城市规划的研究，见*The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*.

(8) Noah Porter ed., *Webster's Revised Unabridged Dictionary*.

(9) 关于这些词的中文定义，见《现代汉语词典》、《新华字典》以及《现代汉英词典》。

(10) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*; Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*; Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*; Kathy Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*; Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*.

(11) Michel de. Certeau, *The Practice of Everyday Life*; Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*; Susan G. Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*, pp. 29-30, 34; Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, p. 92.

(12) William F. Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*; Anthony McEligott,“Street Politics in Hamburg, 1932-33,”*History Workshop*, 1983, Autumn, no. 16, pp. 83-90; Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*, chaps. 9 and 10; Susan G. Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*.

(13) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*; Joseph Esherick and Jeffrey N. Wasserstrom,“Acting Out Democracy: Political Theater in Modern China,”*Journal of Asian Studies*, 1990, no. 4, pp. 835-865; Jeffrey N. Wasserstrom, *Student Protests in Twentieth-Century China: The View from Shanghai*。1998年M.达顿（Michael Dutton）出版了《中国街头生活》（*Streetlife China*），主要研究当代中国的政治控制。虽然该书并非像书名所称主要研究“街头生活”，但该书对理解今日中国政治与日常生活关系提供了非常好的资料。

(14) Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276;* Ng, Mau-Sang Ng,“Popular Fiction and the Culture of Everyday Life: A Cultural Analysis of Qin Shouou's Qiuhaitang.”*Modern China* vol. 20, no. 2（1994）, pp. 131-156; Wen-hsin Yeh,“Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China.”*American Historical Review* vol. 100, no. 1（1995）, pp. 97-116; Hanchao Lu, *Beyond the Neon Lights: Everyday Shanghai in the Early Twentieth Century*, pp. 294-295.

(15) Andrew Ross, *No Respect: Intellectuals & Popular Culture* Ross, p. 5.

(16) Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, p. 195; Herbert J. Gans, *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, p. 24.

(17) Bonnie S. McDougall,“Writers and Performers: Their Works, and Their Audiences in the First Three Decades,”in Bonnie S. McDougall ed., *Popular Chinese Literature and Performing Arts in the People's Republic of China, 1949-1979*, p. 279; Richard J. Smith, *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*, p. 6; and *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644-1912*, p. 262；James Watson,“Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou（“Empress of Heaven”）Along the South China Coast, 960-1960,”in Johnson, Nathan, and Rawski eds., Popular Culture in Late Imperial China, pp. 292-293；Kwang-Ching Liu, *Orthodoxy in Late Imperial China*, p. 2; David Johnson,“Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,”in David Johnson, Andrew J. Nathan, and

Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, p. 35; Barbara Ward,"Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong,"in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, p. 187.

(18) Perry Link, Perry, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz,"Introduction,"*Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, p. 5; William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 173; David Arkush,"Orthodoxy and Heterodoxy in Twentieth-Century Chinese Peasant Proverbs,"in Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, p. 331; Tanaka Issei,"The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Local Drama,"pp. 143-160 in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*.

(19) Joseph Escherick, *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei;* R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century;* Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911;* Joseph Esherick and Mary B. Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance;* Roger Thompson, *China's Local Councils in the Age of Constitutional Reform, 1898-1911;* Kristin Stapleton, *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1875-1937;* Yinong Xu, *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*。不过也有若干对非精英的研究，包括韩起澜（Emily Honig）关于棉纺厂工人和上海苏北人的研究（*Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills; Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*），贺萧（Gail Hershatter）关于天津工人和上海妓女的研究（*The Workers of Tianjin; Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*）；程为坤（Weikun Cheng）关于京津女演员的研究（Weikun Cheng,"The Challenge of the Actresses: Female Performers and Cultural Alternatives in Early Twentieth Century Beijing and Tianjin."*Modern China* vol. 22, no. 2[1996], pp. 197-233）；以及董玥（Madeleine Dong）关于北京杂耍艺人的研究（Dong, Madeleine Yue."Juggling Bits: Tianqiao as Republican Beijing's Recycling Center."*Modern China* vol. 25, no. 3[1999], pp. 303-342）等。不过这些研究都集中在几个主要城市，而且他们的研究各自都集中在某个社会集团。李孝悌研究了晚清对下层民众的启蒙运动，但他的焦点是在精英活动，而非普通民众（《清末的下层社会启蒙运动》）。

(20) Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, vol. I, p. 430.

(21) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, pp. 78-79; Weh-hsin Yeh,"Progressive Journalism and Shanghai's Petty Urbanities: Zou Taofen and the *Shenghuo Weekly*, 1926-1945,"in Wakeman and Yeh eds., *Shanghai Sojourners*, p. 191; Perry Link, *Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth-Century Chinese Cities*, p. 5; Michel de. Certeau, *The Practice of Everyday Life*, pp. 1-3; Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century*, chap. 3; E. P. Thompson,"Patrician Society, Plebeian Culture,"*Journal of Social History* vol. 7, no. 4（1974）, pp. 382-405.

(22) Kristin Stapleton,"Police Reform in a Late-Imperial Chinese City: Chengdu, 1902-1911,"p. 308; Joseph Esherick, *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, pp. 66-69; Shirley Garrett, *Social Reformers in Urban China: The Chinese Y. M. C. A., 1895-1926;* Joseph Esherick and Mary Rankin, *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, p. 10.

(23) 王笛：《周善培》，任一民主编：《四川近现代人物传》第4辑，第122～129页；高成祥：《傅樵村》，任一民主编：《四川近现代人物传》第6辑，第483页；关于周善培建四川警察的具体活动，见Kristin Stapleton ,"Police Reform in a Late-Imperial Chinese City: Chengdu, 1902-1911"; *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1875-1937*, chap. 3。

(24) 据统计，1904年四川在日学生有57名，1905年393名，1906年800名。1909年四川共有近代学堂9900所，学生34万余名。王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644-1911》，第456、479页。

(25) 研究欧洲史的学者对这一问题已有考察，特别是关于大众文化与法国革命的关系。如R.玛琴伯特（Robert Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*）和R.查蒂尔（Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*）。关于法国革命的文化起源的研究，见L.亨特（Lynn A. Hunt, *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786-1790* and *Politics, Culture；Class in the French Revolution*）和M.欧若弗（Mona

Ozouf, *Festivals and the French Revolution*）关于法国革命中政治、文化和阶级的研究。成都的街头文化和地方政治呈现了与法国革命既有相同亦有不同的两方面。

第三篇　城市研究的实践

第9章　公共领域中的士绅、官僚与地方政治

“公共领域”（public　sphere）是既非个人又非官方而处于两者之间的社会空间。在西方各国从传统社会向近代社会的过渡过程中，公共领域不断发展并成为与国家权力对立的一种社会力量。在中国，社会的演化是否也经历了类似的过程？关于这个问题的讨论成为近年美国中国近代史研究的热点之一。(1)虽然关于公共领域的问题存在各种争论，但是在晚清，处于“私”与“官”之间的公共事业的发展的确是一个毋庸怀疑的事实。在这篇文章中，我将借用“公共领域”这个概念，讨论中国传统“公”的领域及其在近代的演变，去揭示长江上游地区公共事业及其组织的扩张及其意义。(2)

在关于近代中国公共领域的研究中，不少学者强调太平天国后社会的重建。因为这些大规模的社会重建为地方精英参与公共事务提供了极好机会，导致了公共领域的剧烈发展。(3)在长江上游地区，公共领域的发展不同于沿海和中部。由于太平天国时期长江上游没有遭到根本性的破坏，因而也就没有发生大规模的重建活动。实际上，在清代，长江上游地区曾经有个一次重建过程，但发生在清初而不是清末。明末清初，这一地区经历了几乎半个世纪的战乱，不仅经济全毁而且文化和教育也遭极大的破坏。在清初，特别是乾隆时期，移民纷纷涌进上游地区，人口剧烈增长，大片荒地得到开发，城市逐渐繁荣，社会、经济、文化和教育得到逐渐恢复，大量书院以及其他社会设施建立起来。这个重建的规模和影响与太平天国后的东部和中部各省相较，也有过之而无不及。在这个重建过程中，长江上游地区的早期公共领域逐渐发展起来。

在20世纪之前，公共领域在长江上游地区的发展并不是一个“剧烈”的过程，其根本的原因是地方精英没有机会参加大规模的重建活动，这显然不同于他们的东部和中部的同侪们。很清楚，在长江上游地区如果公共领域要有一个大的发展，必须要有一个外力的推动。毕竟，这个动力在20世纪初出现了，那就是清末“新政”，虽然这个动力来得迟了一些。在20世纪的头十年，长江上游地区的政治、经济、文化和公共领域都发生了很大的变化，比中国的其他省份更为剧烈。其原因在于公共领域的扩张在很大的程度上依靠国家机器，并与之有相对亲密的关系。在公共领域的活动中，地方士绅和官吏为其各自的利益而相互利用；在公共领域的发展过程中，一些国家权力逐渐转到地方士绅手中，即地方士绅与国家权力关系发生了比较明显的变化。

清初和清中期的社会重建和公共领域的出现

在清初的长江上游地区，经济的恢复和发展推动了地方事务的扩张。四川的人口从1661年的50万发展到1791年的1170万，耕地面积从1661年118万亩（册载）扩大到1784年的4619万亩（册载）。地丁从1661年的2.7万两上升到1796年的66万两。粮食总产量从1722年的约21亿斤增加到1784年的约60亿斤。(4)书院的数量从顺治时期的14所发展到乾隆时期的136所。(5)战乱期间被摧毁的包括首府成都的长江上游各城市，到乾隆时期已经趋向繁荣。同时，整个长江上游地区诸如社仓、义仓、义田、义捐、善堂、祠庙和会馆等公产和慈善组织也逐渐扩张。这些早期的公共领域基本上被地方士绅所控制。

社仓在长江上游地区产生于康熙至乾隆时期，是地方储粮的主要场所。社首由公选，一般要求“品行端庄”和“家道殷实”。绵竹县的社仓条文规定有田百亩或以上者方可当选，而且需每年更换。(6)许多社仓还购田作为公产以收租填仓。(7)社仓通常规定是每年出旧储新，借谷须按期归还，一般是春借秋还并按十分之一付息。1741年全川社仓共储谷11.4万石，1812年156万石。(8)社谷的主要来源是地方士绅的捐献。除了社仓，地方还有义仓以备饥馑。仓首的条件基本与社首相同。储谷的主要来源是其拥有的田地。当歉收发生饥馑时，义仓便赈济或粜谷。如绵竹士绅捐银购田199亩作为义仓财产，每年可得谷476石。到1849年，这个义仓已发展到有仓13个，储谷7828石(9)。各县都有由地方官和士绅所购的义田，其主要目的与义仓相同。其所收谷称“义谷”，当饥荒发生时则用于救济穷人(10)。除此之外，地方士绅还捐田、谷和银给地方，称为“义捐”。(11)

在长江上游地区，有许多庙、宫和宗祠，作为人们进行宗教崇拜和举行宗教仪式的场所，并拥有房屋、田地等财产。(12)大部分祠庙的修建依靠地方士绅和民众的捐献，由士绅、会馆、宗族或公共控制。这些文化、宗教乃至经济机构对社会有极大的影响。在地方公共活动中，祠庙扮演了主要角色。除了宗教活动，祠庙还参与地方慈善活动和公共事务，诸如给人治病和举办庙会等。每当有大的节日或庆祝活动，祠庙总是积极的组织者和参加者并成为活动中心。当饥馑发生时，许多祠庙与地方士绅，善堂和官吏合作开粥厂，以提供免费饭食与穷人。(13)

长江上游地区是一个移民的社会，移民普遍建立了他们的社会组织——会馆。这些会馆大多都有宫庙作为公产，(14)通常还有房屋和田地作为公产以出租，其收入用于祭祀活动，所余则存入钱庄或商行以生息。会馆还购地作为公共墓地。其成员遭到他人欺压，会馆将为其主持公道。(15)每个会馆公选一二人作为“会首”以负责内外事务。会馆经常举行会议以讨论内外事务，如江西和湖广会馆一年开会多达两百多次。会馆还有固定的日子举行庆祝活动。(16)

随着清初经济的发展，教育系统也得到恢复。从1704年锦江书院的

建立到清中期，全川已有书院160所。成都和重庆分别有18所书院，一些府城也有二三所。在160所书院中仅7所由地方士绅创办，(17)其余皆由地方官设立。但嘉庆之后，士绅所建书院明显增多，如自贡县的5所书院有3所由士绅创办。在自贡地方教育活动中，大盐商王氏家族扮演了一个重要角色，它建立了两所书院，不仅提供财力支持而且将祠堂用于办学。这些书院既招收本族子弟也招收其他本地子弟。另一书院由谢、林和刘等7个家族创办。(18)这些书院对地方教育有很大的贡献，培养了许多有影响的地方士绅。这种家族和士绅与地方教育的关系同教育发达的清代宁波十分相似。(19)虽然知县对书院的建立负有责任，但是地方士绅为了科举考试的成功，也积极参与书院的建立和管理，而且建立了许多私塾。

在19世纪的长江上游地区有不少公共服务组织，如民信局。在近代邮政产生之前，民信依靠民信局递送。在19世纪末的重庆有16个民信局，一些在汉口建立了分局。它们能将信和包裹送到长江上游各主要城市以及汉口、昆明、贵阳和兰州等地。往北、西或南部地区由陆路；往东部地区由水路。这些民信局还组织了民信公行。建于1866年的麻乡约是长江上游地区最大的民信局。其本局设在重庆，在成都、嘉定、泸州、贵阳、昆明和打箭炉设立分局。它还能传递快信，可节约三分之一到一半的时间。由于麻乡约享有很好的声誉，重庆的大票号和自流井的大盐号都委托其发送商业信件和汇票。(20)

在地方慈善活动中，地方士绅特别活跃。他们建立了许多慈善组织并依靠它们进行慈善活动。1747年，绵竹士绅办养济院，捐银125两购地作为基础，后来其地扩大到310亩。到嘉道时期，它已拥有房22所，养孤老94人。(21)在重庆，地方士绅相继建立了养济院、育婴堂、体仁堂、存心堂、至善堂和天王堂。这些机构按其服务对象可划分为综合救济和资助、抚养孤老和育婴三种。许多“堂”都属于第一种类型，它们主要帮助无家可归者，掩埋无名尸和提供义冢。清代的重庆相继有十个这类慈善组织建立。康熙时期建立的天王堂在冬天分发棉衣给穷人，捐资修道路，送药给无钱看病者，提供棺材给无钱安葬者。还建立病院、顾病所、恤孤院和栖流所。(22)养济院属于第二种类型。巴县的养济院在开办初依靠部分地丁和地方士绅的捐献以及公田公款。养济院定期给无家孤老粮食和衣物。(23)第三种育婴堂或育婴所则更为普遍。在巴县，第一个育婴堂建于1747年。到同治初年，在官方支持下由士绅创办的育婴所已分布全县，其拥有的田产每年可收谷350～450石作为它们的开销。每一育婴所都雇有主任兼事务一人，看护六七人照看弃婴和孤儿。当他们长到三岁，将交与他们的亲戚领养。没有亲戚的可在育婴所待到六岁并教他们生存技艺。在晚清，巴县有育婴所18所，收养孤儿460个。(24)这些慈善机构几乎全都由地方士绅创议和资助，但基本都得到了地方官的支持。它们的基本功能都是帮助穷人、抚养孤儿、分发药物衣物和掩埋无名尸体等。

在长江上游地区，那些“堂”在几个世纪内都没有改变其基本功能，如重庆1898年建立的尊德堂与建立于康熙年间的天王堂在活动上没有明

显的不同。[25]那些慈善组织的性质和特点相当稳固，在两百年的时间里从一代传到另一代。这个现象不同于汉口。根据罗威廉（William Rowe）的研究，汉口的“堂”在19世纪是一个“关键机构”和“基本上是新的面貌”。太平天国以后，善堂在汉口急剧扩张，它们“代表了地方社会创造精神在公共福利方面的胜利。”[26]但是，在长江上游地区，是会馆而不是善堂演变成为新的形式，在20世纪初扮演了一个重要角色。关于会馆在后面将作讨论。

20世纪初的公共领域

20世纪初长江上游地区公共领域的发展主要表现在两个方面：一是从传统领域的演变；一是新领域的产生。大多数商会和公立学堂都属于前者，但是几乎全部公共协会和其他社会经济组织都属于后者。

在传统组织的演变中，商会是最明显的例子。在戊戌维新变法的影响下，19世纪末各种学会普遍建立，但商会并没有出现，尽管对此许多改良人士进行过宣传。在20世纪初，越来越多的商人意识到组织起来的重要性。1904年，在重庆建立了长江上游第一个商会。次年，成都总商会建立。之后，在大部分县都出现了商会。根据统计，在四川，1904年有商会2所，1907年4所，1908年5所，1909年53所，1910年86所，1911年98所。1911年全国有商会797所，四川占12%，居各省之首。(27)除商会外，在乡镇还有更大数量的商务分会。商会是在传统经济组织基础上建立起来的。在重庆，会馆的首事通常负责地方商务，1904年由各会馆首事负责筹组商会，除八省首事外，每商帮选一人作为会董，选一二人作为协董。上述人担任了商会的从正副总理到会董帮董的几乎全部重要职位。(28)在1910年，成都的13个钱庄和21个账庄因其营业性质相同而联合创办商务分会。(29)泸州商务分会由烟、丝、煤、木等22个商帮组成，每帮选一人作为会董。(30)越西商务分会也是在油、布、纸、木、皮、盐、酒、茶和百货等12个商帮基础上建立的。(31)在教育的公共领域，许多学堂都来自私塾。1907—1911年，地方官和地方士绅在上游各地普遍建立私塾改良会。这些改良会组织塾师学新教育法、新知识和新学堂的管理。那些能通过考试和达到新教师标准的塾师，被准予改私塾为公立学堂。(32)

20世纪初长江上游地区的许多机构，诸如主张改革的蜀学会、推动农业的农会、促进教育的教育会等都完全是公共领域的新部分。1907年四川教育总会成立以后，各教育分会相继在各地出现。据统计，1908年四川有教育分会42个，会员6304人；1909年有教育会65个，会员9012人。(33)随着农业改良的发展，四川农务总会在1908年建立，然后农务分会在各县建立，农务分所在各乡镇建立。据统计，1909年有农务分会46个；1910年有农务分会114个，农务分所711个。像荣县、仁寿、渠县和丰都等地都有40～50个农务分会和农务分所。(34)在晚清，新公共领域的发展也明显地表现在蚕桑公社这样的农业组织上。1901年，张森楷在合川县创办了长江上游地区第一个蚕桑公社——四川蚕桑公社。1903年，张赴日参观世界博览会，并在那里考察蚕桑。回国后改进蚕桑公社，推广蚕桑技术，有一百多学生入社学习蚕桑知识。蚕桑公社还分发蚕种给当地人民，推动了这一地区的蚕桑生产。(35)在农业改良浪潮和四川蚕桑公社的影响下，地方士绅踊跃在各地建立了许多蚕桑公社，到1906年，估计整个地区达到百所以上。(36)

在文化和教育的公共领域方面，在19世纪末20世纪初，地方士绅集资创办了许多报刊。先是宋育仁建立渝报馆，后傅崇矩建成都图书局。

1902年，傅和他的朋友办算学报馆，不久又办启蒙通俗报馆。许多报刊像《渝报》、《蜀学报》、《渝州新闻》、《启蒙通俗报》、《广益丛报》、《重庆商会公报》、《成都商报》、《蜀报》、《西顾报》、《启智画报》和《蜀醒日报》等都相继创办。简易识字学塾对民众也有深刻的影响。从1909年起，这类学堂由地方士绅和官员在各地普遍建立，其目的是给穷人和成人以免费教育的机会，这些学堂每天提供二三个小时的课程，有的开办夜校，以使苦力们能白天工作，晚上学习。这些学堂许多坐落在祠堂、庙宇或地方的公房。根据统计，1911年全川有简易识字学塾1.6万所，学生近25万人。(37)由于新政时期清政府对官制进行了一些改革，以及戊戌以后改良思潮的影响，越来越多的人开始懂得政治改革的重要，从而促使他们去学习政法，一些地方士绅利用这个机会建立了许多法政学堂，自从1907年在成都建立了第一所公立法政学堂，到1910年，成都已有法政学堂十四五所，(38)其中有的学堂招收学生达六七百人之多。(39)从上可见，在20世纪初的长江上游地区公共领域已成为一个相对独立的，有相当权力和影响的重要社会组成。

公共领域中的旧功能的转化和新功能的创造

在20世纪初的公共领域较之以前有较大的扩展。正如我们已提到的，在20世纪之前，公共领域主要局限在救济和慈善事务。但20世纪初，公共领域已扩展到社会经济管理、社会教育和社会文化。因此，在这个时期公共领域的功能不仅表现在对传统的继承上，而且表现在新功能的创造上。在公共领域中，新功能起了主要作用。公共领域的一些新功能来自旧功能的发展和演变。例如，在成都，印书是兴旺的传统行业，从清初以来，那里有许多书局印售历史、儒家经典和宗教书籍。在20世纪初，这些书局力图去适应社会的需要，日益增多新书的印售。新式学堂的普遍建立推动了新书特别是各专业教科书的传播，这就导致了在成都相对扩大的图书市场的出现。在晚清，成都有20个书局，普遍出售政治、军事、教育、外语、艺术、哲学、小说、历史、地理、科学、社会科学等教科书和阅读书，各类书籍大约在2000～2500种之间。(40)新的商会也继承了过去行会和商帮的传统。在成都总商会的章程中，其职责共12条，其中多条继承了商帮的传统活动，如“惩倒骗”、“保行商”、“昭诚信”和“惩败类”等。(41)

虽然商会继承了旧行会和商帮的一些传统，但它在新的社会活动中则更显得活跃，特别是在力图推动地方工商业的发展方面。除了它们自己设立了一些公司、工场和工厂外，还负责商号和公司的注册。(42)另外，商会还调查商情和举办新产品的展览等。商会还力图保持市场秩序。例如，由丝商创办的丝业商务分会要求丝商登记其所售丝品，划分丝的等级。(43)铁器商务分会制定章程，规定所售物品的价格都得由商务分会核准，以免“泛售低货”。(44)在奉节县，商会规定全部纸币都必须加盖商会印，否则不能在市面流通，以避免伪币。(45)商会还强调商学，开商智。成都总商会建立“现行法令研究会”，有上百商人参加学习《商律》等商业法令。(46)商会还参加禁吸鸦片的活动。这个运动由地方政府发起，但地方士绅和商会扮演了主要角色。它们建立了戒烟会，帮助地方官调查吸烟和已戒烟的人数。1909年，成都总商会建立“商界戒烟所”，以迫使商人戒掉鸦片。全部商号的老板都必须向商会登记其雇员吸食鸦片的人数。总商会还制定规则，要求各商号雇员在一月内戒烟，那些在规定时间内不能戒掉而又不愿进戒烟所者，任何商号不得雇佣，否则罚及商号。(47)在一年内，商界有二千人以上戒掉了鸦片。(48)

农务总会是第一个推动农业发展的组织，有50个会董和大量的会员。他们每年定期报告本地农情，还调查土壤、气候、肥料、耕播、收获、粮食、蚕桑、家畜和渔业等。这些信息按月定期发布。农务总会还支持士绅建立森林、垦荒、蚕桑等各类农业公司。还建立农业学堂和试验场，将一些古代农书从文言翻译成白话，外国农书从外语翻译成中文，并将这些中外农书出版。农务总会还采购和推广新式农具。(49)在地方农业的发展和改良中，各地农务分会起了主要作用。例如巴县农务分会积极发动农业调查、教育和试验活动，还组织公开演讲、农产品评会，以及给地方农业以咨询。(50)

随着公共领域的发展，一些社会和文化组织在地方出现了，诸如书报社、阅报所和教育社等。1901年，以给人们基本教育为目的的夔州书报社建立。(51)1907年泸州建阅报所，以使当地人“通达外情”和改良社会风气。(52)贡井的青年知识分子组织书社，阅读革命和改良出版物。(53)在成都阅报所有81种报纸杂志可供阅读。(54)当时有许多人去这些地方了解世界大势和传播信息。1910年，成都教育总会决定建立通俗教育社，其目的是出版白话报纸、杂志和教科书以及改进人们思想的小说和地方戏，以开通智识。(55)一些公共文化和教育组织还开办公开演讲。在晚清的最后几年，公开演讲经常在地方举行，散布新文化，对人们影响很大。在保路运动爆发后，保路同志会派许多宣讲员到各县去号召和组织民众行动起来(56)，形成了这一地区第一次大规模的社会活动。这些宣传活动推动了保路运动的发展。

公立法政学堂也是主要的公共教育机构之一。它们在晚清的产生，不仅是适应预备立宪的需要，而且是迎合当时人们急于做官的心理。同时，由地方政府主持的所谓“法官考试”也促使许多人进入法政学堂。1909年9月的第一次法官考试就有四百多人参加。(57)虽然许多人入学之动机是猎取功名，但这些学堂的确在民众中，特别是在士绅中传播了宪政知识。

从一定程度讲，妇女的地位往往显示了社会进步的程度。在20世纪初，妇女教育的发展逐渐改变了妇女的地位。1903年，“女学会”在重庆建立以“振兴女学”，决定在渝建女学堂。(58)之后，许多妇女师范和普通学堂建立。到1910年全川已达163所，有女学生5660名。(59)这些女学堂明文规定禁止妇女缠足。各地教育界组织许多“不缠足会”。如重庆改良人士兼中学教员梅际郇组织“天足渝会”。到1904年成员达300多家，这些家庭的年轻女子都不缠足。一百多个女子将已缠足又放开(60)。到清末，成都的30%～40%的女子已不缠足，所以时称“天足风行”。(61)

地方戏剧是公共教育、娱乐和文化的重要组成部分之一。在那一时期，许多新知识分子推动地方戏剧的改良，要求限制内容庸俗戏剧的演出。他们还编写了不少激励爱国、宣传平等和进步的新戏，并改造传统戏目。(62)地方士绅和官员还修建了一些新剧院。如官绅所建的“悦来剧场”，所演剧目多是新编或改良戏。这也是第一个允许妇女进入的公共剧场，对当时的社会有较大的影响。这些新剧开通了人们的智识并成为社会教育的工具。甚至当时十分流行的一些词语也来自于这些戏剧。(63)

在我们考察公共领域在晚清的扩张的同时，也必须注意到相反的方面，即在这一时期一些公共领域的衰落。某些公共领域的衰落是由于社会状况的改变和社会近代化的冲击。从嘉庆时期，社仓就开始明显地衰落。在白莲教起义期间，清政府令整个地区分布各乡的全部社仓转移到县治的常平仓。从此，社仓实际上被官所控制，大量仓谷被官府用于地方团练。(64)社仓自这次大伤元气后未能复苏。光绪时期所存社谷与嘉庆时期相比，荣昌县仅占21.5%，涪州28.8%，永川仅7.21%，巴县更降至4.5%。(65)

祠庙的减少也是近代一个普遍现象。根据地方志，康雍乾时期巴县平均每十年建4～6个庙宇，但咸丰以后，不再有修建的记载。(66)绵竹县在康雍乾时期平均每十年修新庙6～12个，重修6～20次，但到同治时期仅有若干次记载。(67)在长寿县，嘉庆时有庙宇12个，光绪时仅9个（下降25％）；永川县嘉庆时有庙宇10个，光绪时仅6个（下降40％）。另外，光绪时与嘉庆时的庙宇相较，南川下降55.6％，涪州减少37.7％。(68)

在19世纪末20世纪初，长江上游的民信局也遭到官办的近代邮政的竞争。在近代邮政开办之初，它一般都依靠民信局的邮路。在清政府支持下，邮政发展很快，而民信局难以与之竞争。民信局的业务逐渐下降，以至于最后被近代邮政所取代。

社仓、祠庙和民信局分别代表了地方福利、文化机构和社会服务，它们的衰落有不同的原因。人口的极大扩张是社仓衰落的最主要因素之一。人口压力导致粮食短缺，社仓没有充足粮源去补充。祠庙的下降有两个因素：一是在社会动荡和经济恶化时，很难有机会和余力去新建或重修庙宇；二是在近代化的影响下，人们的宗教意识倾向于减弱。甚至许多祠庙被作他途。如长寿火神庙和川主庙被改作避难所，城隍庙被改为小学(69)。这种变化实际也是一种公共领域转变为另一种公共领域。民信局的被取代则不仅是邮政得到政府的支持，而且近代邮政也更能适应近代社会的需要。

公论

报纸、杂志等新传播媒介以及新公共文化和教育的发展影响了人们思想意识的发展变化，并在女权、民族危机、重商、自强、民主和自由以及改革和革命等方面形成了公论。

首先，关于妇女与男子平权的问题。由于许多女学生进入近代学堂、新思想和知识的传播，人们的思想更为开放。因而关于妇女地位公共意识也提了出来，从发展女学到宣传“打破男女尊卑级”，(70)甚至鼓吹“婚姻自由”和“男女平权”。(71)当保路运动爆发后，妇女也参加了政治活动。她们组织了自己的政治组织——女子保路同志协会，(72)宣称要“以我四千余年无用之妇女，化为保国保种之柱石”。(73)这些都反映了妇女思想的变化和地位的提高。

其次，危机和竞争意识的发展。“优胜劣败”、“适者生存”的进化理论已深入人心。人们逐渐懂得当今世界是一个“弱肉强食”的世界。因此，长江上游地区不再能依赖其封闭的自然环境而自保。如在日本的四川留学生发布的《为川汉铁路事告全蜀同胞书》中，便指出了建立川汉铁路以抵制入侵的重要性。(74)不少知识分子已意识到并警告川人，中国正大难当头，必须奋起自救。(75)

第三，重商观念的兴起。20世纪初，越来越多的人们意识到中国传统重农轻商观念的危害。人们的经济观念发生了巨大的变化。川省留日学生上书清廷，要求国家发展工商以抵制洋货的进入。(76)他们还组织了四川留日学生工商协会。(77)1910年，四川商业讲习所建立，宣传商学，以在商业上与外国竞争和抵制外国势力入侵。(78)人们认识到民族工商业的发展和与外国进行“商战”是改变落后于西方的唯一道路。

第四，自强和“尚武”意识的流行。由于近代以来的若干对外战争的失败，人们意识到儒家传统无法抵御外国武装侵略，中国需要强调尚武，自存只能靠自强。尚武精神与发展体育和强身健体联系起来。四川高等学堂附设有体育学堂，各个学堂都开设体育课。(79)1905年，全成都各校联合举办第一届运动会，其目的之一就是培养尚武精神。运动会设27个竞赛项目，其中包括九百多学生的集体操，(80)颇为振奋人们的精神。

第五，民主和自由、改良和革命思想的散布。许多人们特别是学生逐渐地了解西方的政治思想和政治制度，渴望西方的民主和自由。他们知道了人的“天赋人权”，推崇思想、言论和出版“三大自由”。(81)民主和自由的思想使他们不满封建专制，希望建立一个民权的国家。一些知识分子要求清政府改良政治系统，实行立宪；一些知识分子却坚持革命，因为他们相信只有推翻清廷才能拯救中国。(82)

公论是一种共识，表现了人们思想在这个社会过渡时期的变化和震

荡。四川保路运动的爆发成为辛亥革命的导火线。毋庸质疑，公论的形成成为这次革命的基础之一。

地方官僚与公共领域

在整个近代，我们很容易找到许多地方官参加公共领域的例子。地方官经常推动地方公共领域的发展，甚至有时把像官办的地方慈善机构转移到地方士绅手中，所以有些原属于官的领域演变为“公共领域”。

在清初，地方官积极地投入重建活动。1738年，清政府命令四川建社仓。地方政府从常平仓挪出一些资金给社仓，而让地方士绅去负责管理。(83)官员们还经常自己参与并鼓励地方士绅捐谷和银给社仓，对捐献多者予以奖励。因此，地方士绅多乐于捐助。虽然社仓由地方士绅管理，但官员有责任予以监督。在绵竹县，社仓的账簿一式两份，一份留社仓；另一份则交与县衙。(84)长江上游地区的积谷仓由总督丁保桢于1877年倡建，积谷仓虽名义上由地方士绅管理，但实际上则由士绅和地方官共同掌握。1754年，巴县知县建议士绅在乡建谷仓，当年即贮谷5005石。(85)1858年，由于骇于太平天国起义，川东道得到总督许可，征收新房捐和货物捐，用于购粮3万石，以备太平军进攻。这些贮粮交由重庆的八省首事管理，因而称“八省积谷”。(86)由此可见，一些公共领域是由地方官初创，而后转到士绅手中。

在清代，赈济和慈善是公共领域的主要内容之一。一般来讲，有四种赈济形式，即恩赈、官赈、义赈和民赈。显然恩赈和官赈皆不属于公共领域的范畴，甚至义赈都经常来自士大夫和地方官的捐赠。民赈则由地方士绅捐献，性质是“官督民办”。(87)很明显，地方官参加了各种形式的赈济活动，不仅是恩赈和官赈，而且是义赈和民赈。例如，当1896和1902—1903年间长江上游地区遭水灾时，除由地方政府拨赈款外，地方官也竭力请求省内外官绅捐献。仅总督岑春煊便以个人名义捐银2500两。(88)为救济穷人，地方官也建立善堂和其他慈善组织。在重庆，1738年建养济院，1747年建育婴堂，1840年建保赤所，1841年建体心堂，1866年建保节堂，全部这些都是由知县发起、倡导或建立的，然后交予地方士绅。同治年间，巴县的18个育婴所也是首先由地方官召集地方士绅捐助而建立的。(89)

地方官还总是力图说服地方士绅参与地方事务，发展地方公共福利。但有时地方士绅对官府的倡导响应是消极的，他们对1904年建重庆总商会和1908年建川江轮船公司的态度便是极好的例子，他们都是在地方官反复说服后才参与的。(90)

在新政期间，官员甚至介入一些传统上属于公共领域的活动，如蚕桑和教育。四川农政总局和劝业道建与蚕桑公社的性质相同的蚕桑传习所，也是以培养蚕桑专业人员为目的。据统计，1909年全川有蚕桑传习所94个，有学生近四千。1910年有蚕桑传习所144个，学生超过四千(91)。官员们还力图发展地方公共教育。实际上，私塾的改良便是由地方政府提出和推行的。1909年，学务公所令各署在三个月内建私塾改良会，并制定《改良私塾章程》。(92)1909年，教育部颁布《简易识字学

塾章程》，以推动半工半读学堂的建立，地方政府也予以大力推行。(93)

像上面已提到的赈济以及救火这些过去属于公共事务的活动在晚清却开始被官方控制。在成都，警察建立由千人以上组成的消防队，负责灌满1100口“太平缸”，并定期换清水。还查清全城各水井，立牌标明“井”字，以便救火取水。警察还在成都四门修建瞭望塔，一旦发生火灾，便及时鸣钟示警。(94)同时，警察总局规定各警察和士兵都有救火的责任，还组织轿夫和茶房工人作义务消防员。(95)这种由地方政府建立的社会自愿组织可能就是公共领域的一种新形式。

公共领域中的地方精英和国家权力关系

前面已提到，在清初和清中期的重建活动中，地方士绅已经显出他们对社会的强烈影响。在清中期，已有不少迹象证明一些城市管理权力已经转到地方士绅手中。由于清中前期大量移民进入长江上游地区，会馆首事在地方社会便扮演了重要角色。会馆建立的基本目的是保护城市中往来于各省间商人和移民的利益和权利。后来。会馆逐渐演变为对社会很有影响的组织。在重庆有8个主要会馆，即广东、浙江、福建、湖广、江西、江南、山西和陕西，它们统称“八省会馆”。每个会馆都选有首事一名，负责日常事务和与地方官联系。首事参加地方征税、组织保甲、消防、清贷、济贫、筹集赈款、贮谷、管理育婴和孤老院以及慈善事业等。(96)

从一定程度讲，首事影响了城市管理。会馆参加社会管理的活动以弥补官方管理的不足，这就导致了非官方控制的发展。显然，没有八省首事的参与，地方事务很难实施。就这样，在重庆，社会控制系统便逐渐的演变成官僚、地方士绅和会馆的联合体系。但是，会馆的这种影响在19世纪并没有得到持续的发展，公共领域和地方士绅对地方事务的参与也没有明显的扩张。地方士绅没有足够的影响和经济力量去推动地方公共事务。正如上面已提到的，到19世纪末，一些公共领域甚至有所萎缩。

但晚清新政改变了这一状况。在20世纪头十年，长江上游地区政治、经济、教育和文化都发生了巨大的变化。地方士绅利用自治的权力去扩张其对地方教育、防务、赈济、公共服务、文化改革、城市建设甚至地方司法的影响。全大伟（David Strand）所描述的20世纪20年代北京法团的活跃画面，在晚清成都便已呈现出来。(97)20世纪初公共领域的扩张在很大程度上是官方推动的结果。我们可以看到地方士绅、官僚和国家之间的一种密切的关系。他们相互依赖去达到各自的目的，尽管这些目的经常都是各不相同甚至彼此对立。地方士绅充分利用国家对公共领域发展的支持去扩大他们在社会的影响力。

公共领域的发展的确扩大了地方士绅的社会影响。一般来讲，他们逐渐依赖公共领域作为许多社会和政治活动的基地。一些国家权力也被转移到地方士绅手中，如商会就明显地接管了地方司法的一些权力。根据《商会简明章程》，如果商人之间有商务纠纷，商会总理可邀全体会董去解决。(98)1907年，成都总商会建立“成属商事裁判所”，其章程包括101条。在商事裁判所建立后两个月内，处理了23个商事案子。由于处理公正，对商人有极大影响。它还处理了一些中外商人的事件，如法商与重庆商人发生商务纠纷，法商在其驻渝领事的支持下，拒绝由巴县衙门的判决，但最后同意把这个案子转交商事裁判所处理。(99)重庆总商会建立了“商事公断所”，当公断所处理商事纠纷时，重庆知府总是亲自或派代表出席。总商会总理为主审官，其决定交予巴县执行，因而商人都必须服从。(100)显然，像商会这样的社会组织与官方行政机构有了一

种重叠的微妙关系。

在自治运动期间，一些非官方的和公共的组织在地方管理中扮演了重要角色。这些组织包括自治会、城会、镇会、乡会以及城乡镇的董事会。这些组织的性质是很独特的，它们由地方士绅组织，实际属于“公共领域”，但它们可运用地方官僚行政的权力。可能这些组织就是晚清国家权力转移的最好证据。1909年后，四川地方政府要求各城、镇、乡预备自治。于是地方士绅利用这个机会去建立自治会。在重庆地方政府的支持下，地方士绅组织了重庆自治会，董事由绅、商、学界公选。(101)1910年，重庆城会和董事会建立，成员都是地方士绅。(102)之后，各城、镇、乡会和董事会相继建立。同年，成都的“成华议事会”建立。到1911年，全川有城会100个，镇会143个，乡会67个。(103)

虽然这些自治机构能运用官方权力，但它们都是非官方机构。城会成员有两年任期限制，而且由公选而不由政府任命。它们接管了城镇的大部分行政权，如成华议事会建立了教育、卫生、道路工程、农工商业、筹款和咨询等部门。(104)这些部门分别行使过去由地方政府行使的职责。

公共领域的新模式

不同地区，甚至同一地区的不同城市在公共领域发展过程中，由于其发展的环境各不相同，因而展示了不同的特点，正如冉枚烁指出的公共领域并没有一个全国的统一模式。(105)把长江上游的成都与中游的汉口进行比较，我们可发现公共领域发展的一些不同特点。在汉口，根据罗威廉的研究，官方权力的下降和公共领域的扩张是汉口稳步发展的主要因素，而公共领域的扩张几乎完全基于传统社会内部动力。(106)但在成都，公共领域的剧烈扩张却与国家同地方士绅的合作联系在一起。这种合作成为20世纪初成都公共领域扩张的基础。甚至在整个长江上游地区，从商会的建立到城会的出现，我们都可看到公共领域在国家强烈的影响下。

为什么汉口与成都有这些不同呢？根本原因之一很可能就在于，汉口在新政前就已经相对充分地发展了地方士绅主导的公共领域。在新政时期，地方政府却力图加强对公共领域的控制，正如罗威廉指出的“扩张的政府领域吞并（或占据）已经充分发展的非官方公共领域，为中国20世纪西式国家机构的强化而创造了地方的基础”。(107)相反，在成都，新政前公共领域发展不充分，甚至被地方官视为国家机构强化的障碍。(108)在20世纪初，地方士绅充分利用官方的支持去扩张公共领域和他们自己的权力，因而在短短的时间内，“充分发展的非官方公共领域”便在成都形成。换句话说，新政明显的是公共领域发展的主要动力之一。至少在立宪运动之前，在一定程度上，成都或整个上游地区，在国家机构强化和公共领域之间并没有根本的冲突。可惜，罗威廉在他的书中没有告诉我们新政怎样导致了汉口的公共领域被“占据”，因而新政在汉口和成都所导致的不同后果还需要作进一步的研究。

与汉口的情况类似，在新政之前，根据冉枚烁的研究，长江下游地区士绅“在公共领域比国家有更主动的因素”。(109)显然，新政对公共领域发展的意义在长江上游地区比长江下游地区和长江中游地区更为重要。这种状况告诉我们，国家的角色在不同地区根据其特殊的背景而是各不相同的。不过，我们应该看到，虽然国家承认和支持公共领域，但并不意味着公共领域可以完全地自由地扩张。它实际上仍然处于国家指导的限制中。换句话说，公共领域如果没有国家的倡导和支持，其发展是很困难的。在长江下游地区公共领域的扩张都不可避免的与国家合作，(110)更何况在较传统和保守的长江上游地区。国家依赖地方士绅与地方社会发生联系，士绅便在国家和地方社会间扮演了一个中介的角色。

很清楚，公共领域的扩张与国家有密切的关系。学者们可以找到充足的证据去证明在晚清没有独立的公共领域，甚至一些学者并不认为公共领域的概念可用于分析晚清中国社会。指出公共领域不能彻底独立于国家之外是完全正确的（正如我在本章中也进一步证明的），但我们不能就此否认在个人和官方中间的一种明显的“公”的现象存在以及其相对

的独立性。公共事务活动的范围既然处于“私”与“官”之间，就不可避免地受到这两者特别是后者的影响。“公”与“官”的范围之间的关系是复杂的。它们两者既有自己的活动范围而相对独立，但又相互重叠和相互影响。在正常情况下，官方总是乐于鼓励公共领域的发展，因为它可以有助于社会控制和解决许多社会问题。实际上，不少地方官认为，公共领域是社会稳定的基础，因而国家在很大程度上依靠公共领域去实施地方管理。同时，地方士绅也认为，公共领域是他们建立自己社会影响和地位的最佳舞台，于是他们利用国家的支持去竭力发展公共领域。

虽然国家支持公共领域的发展，甚至主动转移一些地方权力给地方士绅，但这并不意味着在国家与地方士绅间没有冲突和斗争。当地方士绅力图为他们自己利益而得到更多的权利时，或当国家企图收回它已授予士绅的部分权力时，冲突就不可避免。在1908年立宪和自治运动开始以后，在国家和地方士绅间的确发生了一些冲突，但这些冲突基本上是地方士绅力图得到更多的社会、政治和经济权利而不是国家试图吞并公共领域。那些公共组织诸如城会、商会等都得到国家的倡导和组织，其许多活动都与官方合作，但至少在辛亥革命前，随着公共领域的扩张，这些组织开始采取一些反对国家权力的行动，特别是当它们的政治和经济利益受到国家权力威胁时。即使公共领域的发展并没有在根本上威胁国家权力的持续扩张，显然，正如前面已提到的，那些控制公共领域的地方士绅的确接管了一些国家在地方的权力。因此，公共领域的发展有可能导致与国家权力对立的民权的扩张以及一个市民社会的形成。公共领域可能是国家和地方士绅合作之间的一个连接处，也可能是国家和地方士绅冲突的爆发点。

从以上提供的证据看，很清楚晚清长江上游地区已形成了完整的处于“官”和“私”两者间的社会空间——公共领域。在各主要城市，商会、各种法团、新学校和学生、各种文化和教育组织等，都在这个空间中积极活动。在各个社会层面，从士大夫、乡绅到普通老百姓，全都在其影响下，这些非官方的社会领域给地方士绅提供了更多的机会去参与地方政治、经济和社会活动。而在这些活动中，士绅和公共领域与国家之间的冲突便不可避免。这一切因素都推动了辛亥革命的爆发。

注　释：

(1) 详见本书第7章。

(2) “公共领域”与中国传统的“公”有许多共同之处，有关分析参见William T. Rowe,“The Public Sphere in Modern China,”*Modern China* vol. 16, no. 3（1990）。

(3) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 144。以及Rowe的上揭文。Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*, Chapter 3。关于“精英”这个词的定义和用法，见本书第8章。

(4) 王笛：《清代四川人口、耕地与粮食问题》上、下，《四川大学学报》1989年第3、4期。

(5) 嘉庆《四川通志》卷80，《学校五·书院》。

(6) 《绵竹县仓储善后规约》，见民国《绵竹县志》卷2，《建置》。

(7) 《金堂县社仓众议规条》，见同治《续金堂县志》卷8。

(8) 根据嘉庆《四川通志》卷72，《食货·仓储》第11～29页资料累计。

(9) 民国《绵竹县志》卷2，《建置》。

(10) 《清史稿》卷380，列传167，《戴三锡》。

(11) 同治《巴县志》卷2，《政事志·恤典》；民国《巴县志》卷17，《慈善》；民国《绵竹县志》卷14，《慈善》。

(12) 这些庙宇大概可划分为如下类型：1.佛寺。它在各宗教机构中占主要地位，嘉庆时期全川大约有1500～1600座；2.道观。嘉庆时期全川大约有400座；3.人物崇拜庙宇。嘉庆时期全川约有550～600座，诸如文庙、乡贤祠以及用地方英雄和传说人物命名的庙宇；4.自然崇拜庙宇。嘉庆时全川约有300座，诸如天、地、雨、云、龙、鬼、河和山等（详细情况见王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，第10章。

(13) 《射洪县史志资料》，1985年第2、3合期，第84页。

(14) 在许多县志中很容易发现一些庙宇同时也是会馆的场所，如列圣宫“即浙江会馆”（咸丰《开县志》卷9）；天后宫“一曰广东馆”（民国《中江县志》卷4）等。

(15) 《光绪十八年云贵会馆章程》，见四川大学藏巴县档案抄本。

(16) Decennial Reports，1891, Chungking.

(17) 嘉庆《四川通志》卷80，《学校志五·书院》。

(18) 罗筱元：《清季自贡五书院》，《自贡文史资料选辑》，第14辑。

(19) Timothy Brook,“Family Continuity and Cultural Hegemony: The Gentry of Ningbo, 1368-1911,”in Joseph Esherick and Mary B. Rankin, eds., Chinese Local Elites and Patterns of Dominance, pp. 27-50。

(20) 《西南民间运输距巨擘“麻乡约”》，《四川文史资料选辑》，第7辑。

(21) 民国《绵竹县志》卷17，《慈善》。

(22) 同治《巴县志》卷2，《政事志·恤典》。

(23) 同治《巴县志》卷2，《政事志·恤典》。

(24) 民国《巴县志》卷17，《慈善》。

(25) 同治《巴县志》卷2，《政事志·恤典》；民国《巴县志》卷17，《慈善》。

(26) William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, pp. 126-127.

(27) 《中华民国二年第二次农商统计表》，农商部总务厅统计科编；《中国年鉴第一回》，1924年。

(28) 《四川官报》，1905年第1册。

(29) 《成都商报》，1910年第2册。

(30) 民国《泸县志》卷2，《治制志》。

(31) 《四川官报》，1908年第1册；《四川教育官报》，1910年第3册。

(32) 《四川官报》，1908年第1册；《四川教育官报》，1910年第3册。

(33) 《第二次教育统计表》，清学部总务司编，1910年。

(34) 《四川第四次劝业统计表》，四川劝业道署编，1910年。

(35) 民国《新修合川县志》，卷20，《蚕桑》；《史学家张森楷年谱》，《世界农村月刊》，第1年第5期（1941年）。

(36) 《东方杂志》，1906年第3期，“实业”，28页。

(37) 《教育杂志》，1911年第6期。

(38) 《蜀报》，1910年第8期，“本省纪事”。

(39) 《广益丛报》，1911年第6期，“纪闻”。

(40) 傅崇矩：《成都通览》上册，第322～355页。

(41) 《四川官报》，1905年第21册。

(42) 《成都日报》，第178号（1908年）。

(43) 《四川官报》，1908年第29册。

(44) 《成都商报》，第4册（1910年），“新闻”。

(45) 《成都商报》，第4册（1910年），“新闻”。

(46) 《成都商报》，第2册（1910年），“新闻”。

(47) 《四川官报》，1909年第11册，“新闻”。

(48) 《成都商报》，第2册（1910年），“新闻”。

(49) 王笛：《晚清四川农业改良》，《中国农史》，1986年第2期。

(50) 《广益丛报》，1909年第30期。

(51) 《四川官报》，1907年第4册。

(52) 《广益丛报》，1908年第13期。

(53) 《有关贡井新文化活动的二三事》，《自贡文史资料选辑》，第14辑。

(54) 傅崇矩：《成都通览》上册，第356～358页。

(55) 《四川咨议局第一次议事录》，1910年。

(56) 《四川保陆同志会报告》，1911年；《西顾报》，1911年8月2日。

(57) 《蜀报》，1910年第3期，“纪事”。

(58) 《广益丛报》，1903年第9期，“教育附录”。

(59) 《蜀报》，1910年第4期，“纪事”。

(60) 《广益丛报》，1904年第28～29合期，“奏牍”。

(61) 傅崇矩：《成都通览》上册，第111～113页。

(62) 《四川学报》，1906年第1册，“研究汇录”。

(63) 姜蕴刚：《清末成都之社会建设》，《旅行杂志》，第14卷第10期（1943年）。

(64) 见巴县档案光绪朝内政卷。

(65) 根据嘉庆《四川通志》，卷72，《食货·仓储》，和巴县档案光绪朝内政卷资料计算。

(66) 民国《巴县志》，卷2下，《庙宇表》。

(67) 根据民国《绵竹县志》卷1，《古迹》；卷17，《宗教》资料整理计算。

(68) 根据嘉庆《四川通志》卷34，《舆地志·祠庙》和巴县档案光绪朝内政卷资料计算。

(69) 王笛：《清代重庆人口与社会组织》，见隗瀛涛编：《重庆城市研究》。

(70) 《女儿叹》，《启蒙通俗报》，1902年第19期。

(71) 《四川学报》，1907年第5册。

(72) 《四川保路同志会报告》，第10号（1911年）。

(73) 《四川保路同治会报告》，第24号（1911年）。

(74) 《广益丛报》，1904年第30～32合期，“论说”。

(75) 《发刊词》，《四川》，第1号（1908年）。

(76) 《四川学报》，1905年第19册，“论说”。

(77) 《广益丛报》，1909年第27期，“寄书·新章”。

(78)《成都商报发刊词》，《成都商报》，第1册（1910年）。

(79)《四川官报》，1905年第30册，“公牍”。

(80)《运动会录》，《四川教育官报》，1905年增刊。

(81)一笑生：《说报》，《鹃声》，第2号（1905年）。

(82)《清国与列强》，《四川》，第3号（1910年）。

(83)例如1750年四川总督令划分官方的常平仓谷给社仓（嘉庆《四川通志》卷72，《食货·仓储》）。

(84)《绵竹县仓储善后规约》，见民国《绵竹县志》卷2，《建置》。

(85)同治《巴县志》卷2，《政事志·积贮》。

(86)同治《巴县志》卷2，《政事志·积贮》。

(87)刘行道：《川东赈荒善后策》，《渝报》，第1册（1898年）。

(88)《锡良遗稿》，第1册，中华书局1959年版，第380页。

(89)同治《巴县志》卷2，《政事志·恤典》；民国《巴县志》卷17，《慈善》。

(90)王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，42页，第568～569页。

(91)《四川第四次劝业统计表》，四川劝业道署编，1910年。

(92)《四川教育官报》，1910年第3册，“章程”。

(93)舒新城编：《中国近代教育史资料》中册，第448页。

(94)《成都日报》，1909年8月11日。

(95)傅崇矩：《成都通览》上册，第58～59页。

(96)王笛：《清代重庆移民社会与城市发展》，见《城市史研究》，第1辑。

(97) David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*.

(98)《商会简明章程》，《东方杂志》，1903年第1号。

(99)《四川官报》，1908年第3册，“公牍”。

(100)《重庆工商史料选辑》，第5辑，第128页。

(101)《广益丛报》，1909年第27期，“纪闻”。

(102)民国《巴县志》卷17，《自治》。

(103)《四川警务官报》，1911年第3期，“奏议”。

(104)《成华城议事会区董任务细则》，《成华城议事会审查规则》，见《蜀报》，1910年第1期，“专件”。

(105) Mary B. Rankin,“The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period,”*Etudes Chinoises* vol. 9, No. 2（1990）, p. 54.

(106) Willian T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 185.

(107) Willian T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, p. 185.

(108)在晚清长江上游地区的许多资料，如在《四川官报》中，我们经常发现地方官抱怨和担心他们不能充分发挥其行政权力，因为地方士绅未积极参与地方事务。

(109) Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*, p. 20.

(110)正如冉枚烁指出的，我们应当“把公共领域视为精英代表地方进行活动的舞台，虽然不是必然的，但通常都与国家相联系”。见Mary B. Rankin,“The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period,”*Etudes Chinoises* vol.

9, No. 2 (1990) , p. 55。

第10章　神秘的语言和沟通——四川袍哥的隐语、身份认同与政治文化

当研究下层和边缘化的人群时，我们都会面临怎样发现他们自己“声音”的问题，因为在传统的历史资料中鲜有关于他们的真实记录。即使我们发现一些有关信息，也几乎都是由精英们记录的。过去关于中国秘密社会的研究，大量地利用了档案资料，特别是那些地方官（包括从总督到知县各级官员）的报告，还有那些屈打成招的供词。在这些资料中，下层人民的声音消失了。正如C.金兹伯格（Carlo Ginzburg）所指出的：“我们所能知道的（如果可能的话）过去农夫和手工工匠的思想、信仰以及期望，几乎都经过了扭曲的观点和中介来得到的。”这也导致G.C.斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）发出“庶民是否能讲话”的疑问。(1)在这个问题提出之前，早在20世纪50年代当E.J.霍布斯鲍姆（E. J. Hobsbawm）研究“原始叛乱”（primitive rebels）时，便把叛乱者的信件、谈话、秘密誓词等作为“他们自己的声音”，力图用他们自己的语言去建构边缘人群的历史。(2)

在本章中，我试图利用秘密社会的文书，特别是袍哥的“圣经”——《海底》，考察他们的秘密语言（包括隐语和暗号），以揭示他们的政治思想、身份以及行为，观察一个特定的社会集团怎样创造了一种特殊的语言，在清政府的镇压下，这种语言成为帮助其组织及其成员生存的工具。《海底》其实也是袍哥的历史，是他们自己声音的表达，从一定程度上讲，可以认为是J.斯各特（James Scott）所说的“隐藏的文本”（hidden transcripts），即那些显示“下层集团政治”（subordinate group politics）的文字。或者如R.古哈（Ranajit Guha）在研究庶民史时所界定的“历史的微声”（small voice of history）。在分析“隐藏的文书”或“历史的微声”时，我们可以发现“下层社会集团的公共话语”（public discourse）。(3)袍哥的秘密语言与教规是当时社会和政治的反映，是清代次文化发展的一个结果。(4)在研究他们的语言及其文本时，我们不必像斯皮瓦克所认为的“庶民不能发声”（the subaltern cannot speak）那样悲观。(5)就袍哥而言，我们可以从他们自己的语言和文书规则中找到他们的声音，揭示他们的活动，为我们理解他们的思想、行为、组织、成员、内外关系以及政治文化打开了一扇窗口。

秘密语言具有各种功能，保护组织内部的秘密，提供“一种表达手段，以达到特殊的目的”，并“在限定的集团内稳定成员、控制信息流动以及交换”。(6)袍哥隐语的发展基于两个重要因素：一是其组织的反应机制；二是社会环境所造成的政治卷入。我在本文中指出，秘语与暗号为袍哥创造了一个身份认同，为其成员与他人之间建构了一个分界线，从而把自己与其他人分离开来。袍哥隐语成为四川大众文化之组成部分。在19世纪，随着袍哥势力的扩展，其秘密语言也逐渐影响到地方社会。从他们的隐语及暗号，我们可以进一步理解19世纪四川的社会环境，追溯这个社会集团在民众中建构一个坚实的社会基础和创造一个次文化之

时，与国家权力成功的斗争经历。

哥老会在四川称“袍哥”，又称“汉留”。(7)在19世纪，袍哥得到极大扩张，成为这个地区最有影响的社会势力之一。辛亥革命中袍哥扮演了重要角色，成为革命党重要的同盟军，其活动也从秘密变成了公开。虽然尔后他们又被禁止，但是他们更为社会所瞩目，禁令也逐渐松弛。袍哥具有吸收社会各阶层之能力，其势力深入到从上层的政府官员、军人到像苦力这样的社会的最底层。无论他们的社会地位，其成员使用共同的语言。这个组织的结构与形式推动了袍哥的发展，其非凡的沟通能力也扮演了重要角色。(8)

袍哥的隐语有各种叫法，其名称与他们使用的文本和秘密活动的方式有关。由于他们的经典为《海底》，因此他们的隐语又称“盘《海底》”，或叫“亮底”、“切口”、“春点”、“与天同姓”等。(9)其秘密语言对袍哥来说至关重要，因此他们说：“宁给十吊钱，不把艺来传；宁给一锭金，不传一句春。”(10)成员之间的沟通经常是黑话与暗号同时进行，最常用的暗号被称之为“摆茶碗阵”。当然，如果他们的联络地点是在一个酒馆，那么则用酒杯；如果在饭馆，以饭碗代之。

袍哥秘密语言的最后形成是在19世纪。秘密社会使用的语言在中国称“黑话”。在中文字典中，“黑话”被定义为：“帮会、流氓、盗匪等所使用的暗语”。(11)隐语在中国有很长的历史，早在唐代便有各种行业秘语。在宋元时期，像妓女、赌徒、盗贼的下流社会都创造和使用自己的秘语。在清初，隐语日益与当时政治联系在一起，更多地被反清秘密社会所使用，包括三点会、天地会、哥老会、洪门等。随着地下反清运动的发展，有人编印了《江湖切要》，其中包括34类，约1600字。19世纪80年代，卓亭子对其进行重编、扩展，称《新刻江湖切要》。(12)“江湖”或“跑江湖”是对那些以流荡四方谋生的人的统称，例如算命先生、江湖郎中、阴阳先生、游方和尚道士等，他们都分别有自己的行话。显然，这些行话对袍哥的隐语有影响。

因此虽然袍哥有自己的隐语，但与江湖话有相通之处。傅崇矩在20世纪初编撰《成都通览》时，在“成都之袍哥话”一栏加了一个注，称“即江湖话也”。(13)这个注也说明了袍哥隐语与江湖话的关系。根据语言学家的定义，暗语（隐语）“不仅借用标准的主流语言，而且具有不同社会环境、不同社会团体的行话的因素。”(14)不过应该指出的是，当傅崇矩编撰《成都通览》时，袍哥为非法的、清政府明令查禁的组织。傅崇矩作为一个改良精英，把袍哥黑话列入江湖话一类，有其政治动机。把袍哥与江湖盗贼等列为一起，与官方关于袍哥的话语一致。不过他所料未及的是，不过几年之后，袍哥成为清朝倾覆的主要力量之一，并在辛亥革命后一度得以公开活动。

联络的秘密政治

袍哥是建立于17世纪中期的反清复明组织，其宗旨清楚地体现在其经典文献《海底》之中，这个文献还记录了该组织的历史、规则、成员及其信仰等。据20世纪30年代刘师亮出版的《汉留全史》，郑成功抗清失败撤往台湾后，他及其追随者在金台山立誓为盟，结为兄弟。1683年，清军攻陷台湾，据说其组织最重要的文件都被封在一个铁盒子里，扔进海中。1848年，川人郭永泰宣称，他从一个渔夫那里得到《金台山实录》原件，并加以编辑修改，定名为《海底》（取意来自海底）。该书又称《金不换》。(15)

我们无法确定这个说法的可信性，不过，毫无疑问的是，这个文献对袍哥的扩展是一个极大的推动。虽然组织是在17世纪末到19世纪初这段漫长历史中逐渐发展而来，但显然在19世纪下半叶其成员数和影响力都有极大的扩张，这很可能与其经典文献的“发现”（或“创造”）并成为其思想意识和沟通工具有关。(16)在19世纪末，对一个真正的袍哥成员来说，精通《海底》成为证明其身份的前提。虽然这个文件的来源和可信度难以判定，但其作为这个组织的经典和媒介，对19世纪的反清运动作出了很大贡献。

《海底》也为袍哥的各种仪式提供了依据。袍哥举行会议或新成立一个公口，称之为“开山堂”，或“开山立堂”，或简称“开山”。这种表达与袍哥的早期历史有关。据《汉留全史》，1661年郑成功在金台山明远堂立誓结盟。1670年，另一个川人陈近南被郑成功派到川西的雅安开“精忠山”，从而开始了哥老会在中国大陆的发展，这也是为何学者们一般把四川作为哥老会起源地的原因。袍哥的总部经常被称为“码头”，但“公口”则更为常用。按照他们自己的说法，“全体同意谓之公，出入必由谓之口，口即全体出入的总部”。(17)诸如此类的术语都反映了成员间的紧密关系。

袍哥的这些词语经常表达了他们的政治倾向。这个组织及其成员都以“汉留”自居，这其实是反满意识的一个强烈表达。“汉”这里是汉族，以别于满人。“留”则是“遗留”，即明代的汉遗族，他们肩负着反清使命。也可以是“流”，即“以明我是汉人之流，非满人之流也”，即指袍哥们自己。另外，也可以是“刘”，即汉朝的皇姓，不过主要是指三国时的蜀主刘备。刘、关、张“桃园三结义”的故事在中国是家喻户晓，对袍哥也有极大影响。刘备故事之影响力在于其在四川的文化根基，以及桃园结义的传奇故事，成为袍哥们的榜样，加强了兄弟情谊。正如其一首诗所表达的：“三仙原来明望家，英雄到处好逍遥。昔日桃园三结义，乌牛白马祭天地。”(18)因此，“汉留”这个词把袍哥与古代的英雄、反满政治以及四川的地域文化联系在一起。不过，《汉留全史》宣称“汉留之崛起，始于郑成功之金台山”，但我们并不清楚何时“汉留”一词出现。(19)

袍哥与汉代、汉族、大明扑朔迷离的联系，成为其秘密语言的重要

部分。袍哥“盘《海底》”时，通过十分隐蔽的会话方式，揭示了其政治意识的起源。下面是许多诸如此类的问答之一：“（问）创兴汉留为何人？实行者为何人？（答）创兴者为王船山，实行者为郑成功。（问）郑成功于何时起手？于何地实行？（答）郑成功于顺治十八年起手，于台湾实行。（问）汉留既由王船山创兴，何以不尊王船山而尊郑成功？（答）王船山为理想家，郑成功为实行家，汉留不重理想而重实行。”(20)此类盘问可以无穷无尽，涉及袍哥历史、传说、信仰、文化、行为等各个方面。因此，一个成员必须熟悉这个组织各种秘密，否则难以为对方所信任。

隐语与自我身份认同

隐语是一种非常有效地把本组织成员与他人区别开来的工具。与此同时，它也促进了袍哥成员的身份认同。当一个袍哥进入另一公口之势力范围时，必须拜码头。在19世纪，W.斯坦通（William Stanton）调查并记录了拜见和盘问的具体方式："有时盘问使用律诗，但经常并不把诗吟全，仅一两个字，便会其意。"斯坦通还描绘了各式各样的盘查方法，例如"放置、递交茶杯、烟杆、鸦片烟枪等，互相观察其动作。"(21)如果一个袍哥成员同当地袍哥首领在一个茶馆会面，他进入茶馆后，找一张空桌坐下。茶端上来后，也不急着喝，而是把茶盖斜放在茶托上，不吭一声地坐着，表示等着什么人。从其姿势，堂倌便知道他可能是同道中人，便装着不经意地问道："从远方来？"于是造访者报出姓名、公口，而"熟悉袍哥这种程序"的茶馆老板则报告给管事，管事则出来，"向那位避难者盘问各种问题，回答必须恰当，用词准确。如果他证明他冒犯了政府法令（即哥老会同道），管事便将收留他，或给他提供盘缠、衣物等，使他能够到达另一目的地"。(22)在19世纪，当反清运动注入了新的活力时，也为袍哥扩展实力提供了新机会。在此过程中，各公口间的交往也日益增多。对于袍哥来说，特殊联系方式对他们的活动、特别是反清活动，便变得十分重要。

袍哥成员对《海底》的熟悉程度，显示了他们在组织中的地位、经验以及能力，并成为一种特殊的沟通方式去验证来人的身份。一个访者可以这个方式自我介绍："龙归龙位，虎归虎台。启眼一看，在坐有会过的，有没有会过的。会过的重见一礼，没有会过，彼此问候……"然后他通报姓名、公口、头衔等。桌边的其他袍哥也同样办理。按照他们自己的说法："人不亲，行道亲；行道不亲，社会（汉留）亲。"(23)公口接待的来客可能有各种需要，一些不过是游历四方；一些为差事奔波；一些因冲突而求援；一些犯事而逃遁，等等。对那些犯有命案的袍哥，一般是给够盘缠，让他们尽快离开。因此，袍哥来到某个地方，总是能得到当地同仁的帮助，或获财物，或得保护。这个传统成为使袍哥们精诚团结的黏合剂，也使这个组织更具吸引力。

一些19世纪末20世纪初的文献记录了袍哥"盘《海底》"的问答。例如："（问）阁下由哪里来？（答）由昆仑而来。（问）向哪里而去？（答）木阳城而去。（问）木阳城有多少街巷？（答）有三十六条大街，七十二条小巷。（问）有什么景致？（答）东门三灶十八锅，西门三锅十八灶……"这些问答经常提到"木阳城"，其实这不过是袍哥山堂的另一个说法。斯坦通对此类盘查也有记录，仅以头发这个话题，便可变化多端："为何你头发蓬乱？/因为我在桃子树下生"；"为何你头发有边缘？/因为我刚去灭了火"；"为何你头发是湿的？/因为我刚出生"；"为何你头发上有许多蜘蛛网？/这些不是蜘蛛网，而是五彩绸。"……诸如此类，不一而足。有时一个袍哥故意在街上与某人相撞，如果那人也是同伙，便会叫道："你瞎了眼哪？"这袍哥便会回答："我才不瞎，我眼睛比你的还大。"(24)

几乎每个加入袍哥的人都必须参加模仿“桃园三结义”的仪式，这也成为袍哥的一种象征。袍哥称他们自己为“光棍”，“一尘不染谓之光，直而不曲谓之棍。光者明也，棍者直也，即光明正直之谓也”。显然，他们认为自己是光明磊落、正直无邪的人，这与上面提到的傅崇矩的定义形成了鲜明对比。其实，“光棍”一词在汉语中从来都有贬义，显然袍哥给这个词赋予了新的意义，这也是“反文化”（counterculture）或“次文化”（subculture）经常出现的现象。一般来讲，“光棍”是指那些无家无业的亡命之徒，经常还与地痞流氓联系在一起。但在袍哥的语言中，“光棍”成为了义无反顾的豪杰。(25)对袍哥来说，身份认同十分重要，什么背景，从哪里来，到哪里去，干什么活，为谁卖命，等等，都是马虎不得的。敌友仇朋，界限分明，生死攸关。如果某人试图混入袍哥之中，但缺乏对《海底》的钻研，往往难以得逞。袍哥称这些人为“空子”。一个“空子”可能被怀疑是政府或仇家派来的奸细，往往会遭严厉惩罚，甚至被处死。

正如我们所知，家族、会馆、行会等在传统的社会共同体中扮演了重要角色，但许多边缘化的人群则没有相应的组织保护他们自己的利益，而秘密社会的出现则弥补了这种需要。袍哥为这些边缘化的人们建立了广泛的、有成效的社会网络。一介卑微农夫或小贩一旦加入了袍哥，便入了“园”（即“桃园”），也有了“皮”，成为了“光棍”，因此他便进入了受保护的网络。正如谚称：“一个光棍，十家帮忙”。没有“皮”，便会被认为是“空子”，处境当然不妙，正如另一谚云：“行家抬三分，空子压三分”。加入了袍哥，又称为“海了”，或进入了“圈子”。其姓名会通报给公口的各成员，广而告之，这个过程，又称为“走红单”。在城市中，袍哥经常控制了街头邻里，俗称“皮管街”。这个现象如晚清作过知县的周询所称：“省城治安在未设警察之先，悉由成、华两知县负责。两县各就所管街面，划分区段，设立街班，即差役中之一种也。”另外，成都还有“城守营”维持治安，全城分区段，每区段设海察一人，而“街班、海察无一非哥老会中人”。(26)

据语言学专家W.勒斯洛（Wolf Leslau）的研究，黑话一般有三种形式：一是“以标准语言为基础”，但“对其发音和字形进行各种改变”；二是在发音和字形上保持标准语言原状，但“赋予新的意思”；三是语言的借代。(27)从袍哥的秘密语言中可以看到这三种形式。从第一种形式看，袍哥为保密发明了许多特殊的汉字，其方法也有多样。他们有时去掉一个字的偏旁，有时生造字，有时借用同音字，有时把若干字组合为一个字，有时又把一字拆为若干字，等等。因此，即使袍哥的信件落入他人手中，也不会暴露秘密。那些新造字或改字称为“隐字”，如“满”写成“涌”；“清”为“三月”；“明”为“汩”；“洪”为“三八二十一”；“天”为“三十六”；“会”（會）为“一百八”。又如“顺天转明”，仅用各字的一部分，被写成“川大车日”；“顺天行道”，写为“川大丁首”。这样，一句反满的口号，对外人来说变得毫无意义。甚至还可以以诗代字，如“金兰结义”（金蘭結義）被写成：“人王脚下两堆沙，东门头上草生花。丝线穿针十一口，羊羔美酒是我家。”据《海底》称，“凡属会中隐字之制作，大抵皆为最重要之事项，如颠覆满清以及会中特别重视之行为等”。这些

隐字经常出现在袍哥的“传帖”中，传帖有两种形式，一种为召集同伙的竹片，上书或刻写集合的时间地点。另一种则形式多样，目的也各有不同，如召集行凶或请求安顿住宿等。(28)

袍哥的语言也有许多属于勒斯洛的第二种模式，即把人们日常所用词语赋予新的内容。其方法也各式各样，比喻是经常采用的，如袍哥的管事或军师被称为“提烘笼”，大抵他们经常手提一只烘笼。袍哥的大爷控制着公口，称为“舵把子”，因为他决定着组织的未来和方向。或许袍哥与江湖有着千丝万缕的联系，所以它的用词经常与水有关，其总部称“码头”；拜见当地袍哥头目称“拜码头”；在袍哥谋事称“跑滩”，被政府追捕称“水涨了”；情况紧急称“水紧得很”；消息走漏称“走水了”。(29)不过，袍哥的许多词和短语意思的变化也并无规律可循，临时启用以守秘密。

第三种形式是借用，也很普遍。袍哥时常把地方方言、行话等为己所用。袍哥有各种背景，这为他们的语言提供了用之不竭的丰富资源。他们掩盖违法行为的语言多来自这个途径。他们竭力避免说“杀”字，而以其他较隐蔽的字代替。如把某人扔进河里，称“把他毛了”；活埋或暗杀，“传了”；杀某人，“做了”或“裁了”。所以这些说法都借自工匠、理发匠、屠夫等行话，还有很多则直接采用盗贼的语言。如果他们计划行窃，他们称之为“摸庄”，或“写台口”，“看财喜”等。带领行窃的人，称“抬梁子”。绑架小孩以索取赎金，称“抱童子”，但绑架一个妇女称“接观音”；绑架一个富人，称“拉肥猪”。抢劫后坐地分赃，称“摆地坝”。如果得到几个银元，便说得到了几只“肥母鸡”。由于他们有这些行为，所以傅崇矩指出袍哥的隐语也包括“贼话在内，吾人不可不知。如出门，遇有人说此等话，即宜远避，以免中害。彼等话语甚多，书不胜书”。(30)根据他们的这些语言，像傅崇矩这样的批评者判定这个组织的暴力和犯罪倾向，也给政府极好的借口对其进行镇压。不过，清政府最为关注的问题是他们的反清思想和活动。

饮茶吟诗中的力量角逐

在19世纪，“摆茶碗阵”是袍哥另一种主要联络方式，也是其秘密语言的一个重要部分。这个仪式中的“阵”显然是来自古代战场上军队的阵势，借用这个字显示了当袍哥在茶桌上用茶碗进行对话时，犹如战场上的厮杀，是生死的力量角逐。有关“茶碗阵”的许多诗都表达了反清复明的意识，从清初其组织的成立到辛亥革命这个长期的历史阶段，这种意识和目标始终存在于这个组织之中。(31)“茶碗阵”千变万化，许多是用于联络和判断来者的身份和资历。主人可以把茶碗摆成各种阵势，而来访者则必须有能力进行回应，并以暗语或吟诗作答。

“摆茶碗阵”有一定的形式。当某人进入茶馆，堂倌从其动作便能猜出他可能是道中人。(32)管事出来相见，会把茶碗摆成一定阵势，这预示着交谈的开始。如果主人想测试来人的身份，他先来个“木杨阵”：茶杯两只，一在盘内，一在盘外。饮者必须将盘外之茶移入盘内，再捧杯相请，并吟诗曰：“木杨城里是乾坤，结义全凭一点洪。今日义兄来考问，莫把洪英当外人。”(33)他也可能摆一个“双龙阵”，即两杯相对，来者则诵道：“双龙戏水喜洋洋，好比韩信访张良。今日兄弟来相会，暂把此茶作商量。”如果一个袍哥到异地寻求援助，他会摆一个“单鞭阵”，即一茶杯对一茶壶，能助一臂之力者，主人则饮其茶；反之则把茶倒掉，再倾茶饮之。其诗云：“单刀独马走天涯，受尽尘埃到此来。变化金龙逢太吉，保主登基坐禅台。”（见图17）(34)



图17

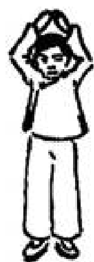
“摆茶碗阵”、吟诵相对应的诗，表达了袍哥的思想、价值观、信仰、道德准则、历史、文化。他们许多思想来自流行小说、地方戏、传奇故事等。例如“双龙阵”所提到的帮助高祖刘邦打天下的韩信和张良的故事，便家喻户晓。还有不少诗涉及龙，袍哥用龙来表达其力量和政治抱负，这也反映了他们与传统文化的纽带，把自己视为龙的传人。(35)袍哥也认为他们自己是汉的遗族，自然便同龙联系在一起。在中国，龙代表一种征服的力量和精神，能张扬正义，铲除邪恶，这与袍哥的信仰相符，或许有助于使他们反清大业的正统化。袍哥中地位最高的决策者，也称之为“龙头”或“龙头大爷”。(36)

由于其特殊的生存环境和社会地位，以及与国家力量的搏斗，促使了袍哥崇拜暴力倾向，迷信通过暴力可以解决问题。因此他们的语言和诗中有许多与暴力有关。例如“宝剑阵”称：“七星宝剑摆当中，铁面无情逞英雄。传斩英雄千千万，不妨洪家半毫分。”他们还相信超自然力，因此大众宗教在他们的沟通仪式中也扮演了重要角色。他们的信仰往往无一定之规，经常是佛道杂陈，如“生尅阵”宣称：“金木水火土五行，法力如来五行真。位台能知天文事，可算湖海一高明。”五行概念来自道家，而如来却是佛主。从根本上来讲，袍哥力图吸收各种对他们有用的东西，包括各种宗教。他们也经常借用历史来为自己事业服务。“六国阵”便是依据战国时代苏秦游说六国联合抗秦的历史：“说合六国是苏秦，六国封相天下闻。位台江湖都游到，你我洪家会诗文。”(37)袍哥把苏秦视为英雄，因为他合纵各国的能力，是他们所求之不得的。

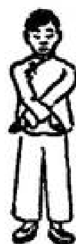
这些诗更多的是表达“反清复明”的思想。在称之为“忠心义气茶”中，有三个茶杯，一满一半一干，来访者应将那半杯饮之，并曰：“我亦不就干，我亦不就满。我本心中汉，持起饮杯盏。”虽然这里的“满”表面上是说茶水，但却暗指“满清”。在“五魁茶”的诗中，阐明了类似的思想：“反斗穷原盖旧时，清人强占我京畿。复回天下尊师顺，明月中兴起义人。”每句诗的第一个字连在一起，便是袍哥长期的“反清复明”的宗旨。还有“转清明茶”，茶摆好后，若要饮，则需说“复明灭清”，诗曰：“江山开基本是洪，五湖四海共一宗。杀绝满洲西鞑子，洪家兄弟保真龙。”在“一龙阵”的诗中，表达了同样的宗旨：“一朵莲花在盆中，端记莲花洗牙唇。一口吞下大清国，吐出青烟万丈虹。”(38)

同时，袍哥也在酒店、饭馆中举行类似的仪式，也伴随吟诗的过程，酒杯和饭碗也取代了茶碗。如果一个袍哥在酒席上，见一只筷子放在碗面上，他可用三个手指拿起筷子，然后吟道：“单手使金枪，手执是双锏。打破你城池，救出我真主。”如果见五碗菜摆成梅花形，中间一碗被盖住，他便诗曰：“四方疆土尽归明，惟有中央未灭清。未必忠良分疆土，兄弟齐心尽反清。”如果一个袍哥请来者抽烟，他把烟筒扔给客人，客人用双手接住，然后诵诗：“双手抱住一条龙，如今到来扶明公。莫说此枪无用处，反清复明第一功。”(39)虽然推翻满清是从清初其建立以来的宗旨，但直到辛亥革命袍哥才有机会实施他们的抱负，他们在这场革命中扮演了重要角色。

除了摆茶阵和吟诗外，袍哥也用手势，即使“对面不相识、不相交一言之人，赖一举手之微，即知其为自己弟兄，而发生‘生死与共’之义气”。据称手势是“百千万变”，不像隐语可以写出，而“必须亲为传授，亲为指点”。例如关于“五行”是如此表示的。两脚并拢，双手在头顶相交，代表“金”字；站立，双手在腹部交叉，代表“木”字；蹲下，双手放在膝盖上，代表“土”字；马步，双手举齐耳，手心向上，代表“火”字；马步，双手叉在腰部，代表“水”字（见图18）。(40)如果说隐语受标准语言和行业语言的影响的话，那么肢体语言则是由秘密社会自行发明的，充分反映了其采用各种手段进行沟通联络、生存以及开展各种活动的能力。



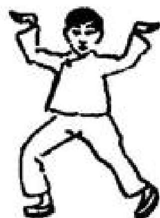
金



木



土



火



水

图18

文本、语言和政治文化

我们缺乏了解秘密社会隐语形成的详细资料，不过，从《海底》和印行的《江湖切要》等资料，我们有充分理由相信，19世纪末是袍哥密语的一个演变时期。在这一时期，社会的挑战，加之这个组织更进一步卷入政治，其语言也更加政治化，手势和茶碗阵也显示着反清意识。这样，黑话成为与政府对立的反文化的表达，袍哥组织也日益扩大其影响。

这个研究大量使用的《海底》包含着丰富的关于袍哥早期历史的资料，揭示了这个组织是17世纪到19世纪反清政治的一部分。通过研究其文本，我们了解袍哥一部分真实历史；另一部分却与想象的历史相纠缠。我们所看到的袍哥，既是反清的政治团体，亦为打家劫舍的帮伙。通过使用他们的加密的语言和动作，一个陌生人可以建立与其同党的联系。摆弄茶碗、吟诗以及谨慎的对话，来自三教九流的袍哥们都能够汇到反清的大旗下。按他们自己的话来说，袍哥是正义的勇士，负有推翻满清的使命；从政府的观点看，他们是叛乱者和犯罪团伙，因此必须毫不留情地予以镇压；对一般民众而言，对袍哥的态度取决于他们自身的经历，得其保护和关怀者，当然对其心怀感激之情，反之则难免有愤恨之心。

语言学家把隐语定义为“由某些特定的行业或秘密社会”所使用的方言，这种语言“不为外人所理解”，但它又“区别于其他‘私语’、行话以及‘俚语’”。因此，隐语“产生于一种特别的次文化，这种次文化在社会中是被边缘化了的”，而且它“成为了交流和生存的主要工具”。在语言学家看来，一般而论，隐语的使用是为了保护本集团的利益，逃避公众眼光，稳定组织和成员。秘密语言没有标准语稳定，一旦其为外界所知，那么新的词汇便取而代之。(41)

但是，袍哥的情况与这个一般的模式似乎并不相同。袍哥在四川广为散布，但却没有一个众望所归的中心，各分支是自立山头，各自为政。因此，即使某些黑话已为人所知，新语也已出现，但旧词继续为成员所使用。随着袍哥势力的扩张，特别是辛亥革命后以半公开的形式活动着，外部所知道的“袍哥话”越来越多，与此相应新词汇和说法也不断出现。虽然1949年后袍哥被共产党彻底摧毁，但从一个特定的语言角度看，其遗产仍然存在于人们的日常生活和大众文化之中。在今天的四川，虽然我们已无法再见“摆茶碗阵”的奇妙场景，但袍哥的许多词汇却存活在人们的日常用语中。(42)

通过研究袍哥的秘密语言，我们发现可以把其大概归纳为三种类型。第一类反映了强烈的政治倾向，在使用中总是潜藏着诸如“明”、“清”等这样的字和词。第二种则多与这个集团的仪式有关，诸如“龙”、“木杨城”、“桃园”，等等。第三种为最多，即袍哥日常在合法和非法活动时所使用的词汇，许多涉及抢、杀、绑架等。这些词汇的运

用，不仅反映这个组织有着政治的雄心，但也暴露种种非法行为。这些违法行为的存在并不奇怪，在世界上分布各地的类似组织，都存在政治上的宏大目标与实际生存中“痞子”、“流氓”或“黑社会”行为间的矛盾。当然，我们还应该估计到，由于袍哥是边缘化的人群或社会集团，他们的“不法”行为经常可能被掌握着话语霸权的精英和国家政权所夸大，以为其压制这些“危险的”社会集团提供依据。这个组织希望他们的反清思想得到散布，从这个角度看，袍哥秘密语言的广泛流传，也未尝不具有积极意义。这样，他们的黑话和暗号从秘密到公开，在街头或茶馆等公共场所为人们所听所见。通过与像孙中山、同盟会这样的革命者和组织结成联盟，袍哥也极大地改善了他们的形象。不过，许多参加这个组织的下层民众对于其政治理想并不清楚或理解，他们加入的目的是寻求保护或为生计的一种选择。

应该指出的是，在这个研究中，我并非宣称袍哥的秘密语言是四川所特有的。相反，我们可以在其他地区找到类似的现象。我们知道，袍哥与其他秘密社会有着共同历史渊源，其起源也与三点会、天地会、洪门等有着千丝万缕的联系。袍哥的经典《海底》也为其他秘密社会团体所使用。因此，这些秘密社会集团有着类似乃至共同的沟通联络方式也并不奇怪。事实上，隐语也不像一般人们所想象的那样隐蔽。当袍哥讲黑话、摆茶碗阵、吟诗等，从他们神秘的联络方式，外人可能大体猜出他们的身份。当一个袍哥遇见同讲隐语的人，即使他们今生从未谋过面，也会视那人为同伙，自然会信任他，并有责帮助该同仁。所以这些秘密的习惯和协定都反映了一定社会环境中特殊政治文化的发展。当一个与这个群体毫无瓜葛的普通人，在公共场所中看见两个袍哥正在接头，对他来说无非是在观看一个有趣的表演而已，但对这两个性情中人，则可能是生死攸关，因而仪式是非常严肃而认真的。神秘的行为把他们自己与他人区别开来，自然也会引起不相干的人们的好奇。而且，他们令人疑惑的行为本身既是谋生的手段，亦为向地方权威的挑战。不过，因为袍哥对他们的身份和对《海底》之类的秘密的知识是如此骄傲，有时看起来仪式的形式比联络本身更为重要，他们仿佛沉浸于自己的表演，在真实的社会戏剧中扮演着栩栩如生的角色。虽然政府在其反复颁发的政令中，要求人们报告这类所谓“形迹可疑”的行为，但是在实际操作中则难以奏效，因为无论是地方官还是一般民众，只要袍哥成员不捅大娄子，或危及他们自身的利益，他们还是乐意睁只眼、闭只眼，尽量与这个地方强大的势力和平相处，只有在上面严令督察时，才会有具体的行动。这种各方力量的默契关系，可能也是这个组织能长期兴旺发展的公开的“秘密”之一吧。

注　释：

(1) Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, p. XV; Gayatri Chakravorty Spivak,“Can the Subaltern Speak?”pp. 271-313 in Gary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., Marxism and the Interpretation of Culture; Gail Hershatter,“The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History.”Positions I.I（1993），pp. 117-118。通过对印度教的寡妇研究，斯皮瓦克（Spivak）的结论是我们“不能再现她们的‘声音’”。

(2) E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, p. 175.

(3) James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, pp. 18-19; Ranajit Guha, 1996."The Small Voice of History,"pp. 1-12 in *Subaltern Studies, IX: Writing on South Asian History and Society*. Ed. Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty, p. 12。J.斯各特（James Scott）用"隐藏的文书"（hidden transcript）这个词来代表"远离权贵者直接控制的、不上'台面'的话语"。因此隐藏的文书是"所理解的包含着那些不上台面的谈话、手势，以及各种确定的、矛盾的、或在公共文书中被扭曲的活动"（*Domination and the Arts of Resistance*, pp. 4-5）。

(4) D.W.马尔（David W. Maurer）是研究黑社会语言的开拓者，他认为"次文化是一种个体——诸如社会的、职业的、或种族的人群——所形成的集团，他们拥有共同的态度、组织、行为模式、以及讲话模式"。见David W. Maurer, *Language of the Underworld*, p.1。

(5) Gayatri Chakravorty Spivak,"Can the Subaltern Speak?"p. 308.

(6) Charles D. Kaplan, Helmut Kämpe, and José Antonio Flores Farfán,"Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures,"pp. 141-158 in Rodolfo Jacobson ed., *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*, pp. 144-145。无论在西方和还是在中国，几乎所有关于隐语的研究都是由语言学者完成的，他们强调的是一种独特的语言现象。见David W. Maurer, *Language of the Underworld;* Kaplan, Kämpe, and Farfán,"Argots as a Code-Switching Process"; James D. Davie,"Missing Presumed Dead? The Baikovyi Iazyk of the St. Petersburg Mazuriki and Other Pre-Soviet Argots."Slavonica vol. 4, No.1（1997/98）, pp. 28-45；冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》；王慧：《中国近代民间秘密组织的隐语传播》，《浙江社会科学》2003年2期，第142～145页。不过，也有历史学者注意到中国秘密社会隐语的重要性，不过强调的是一种宣传而非联络手段。例如，B.纳维柯夫（Boris Novikov）对三点会诗的政治意义进行过系统研究，见Boris Novikov,"The Anti-Manchu Propaganda of the Triad, ca. 1800-1860,"pp. 49-63 in Jean Chesneaux ed., *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840-1950*。

(7) 据说"袍哥"一词来自《诗经》："岂曰无衣，与子同袍。"其意思是"同一袍色之哥弟也"。因此民谚称："你穿红来我穿红，大家服色一般同。你穿黑来我穿黑，咱们都是一个色"（刘师亮：《汉留全史》，第36页）。但另一种说法"袍哥"取自《三国演义》的故事：曹操把关羽留在帐下，虽然曹给了关不少华贵的衣物，却发现关总是穿着一件旧袍。问何故？关答曰：旧袍系结拜兄弟刘备所赠，故十分珍惜。后来人们称结拜兄弟为"袍哥"。袍哥认为自己是汉代后裔，故称自己为"汉留"。见王大煜：《四川袍哥》，《四川文史资料选辑》第41辑，第139～163页。关于袍哥的研究，见胡汉生：《四川近代史事三考》，第123～128页；王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644-1911》，第543～550页；王纯五：《袍哥探秘》；Kristin Stapleton,"Urban Politics in an Age of'Secret Societies': The Cases of Shanghai and Chengdu."*Republican China* vol. 22, No. 1（1996）, pp. 23-64; Lee McIsaac,"'Righteous Fraternities'and Honorable Men: Sworn Brotherhoods in Wartime Chongqing."*American Historical Review* vol. 105, No. 5（2000）, pp. 1641-1655。袍哥与三点会、天地会、洪门有着复杂的历史渊源，因此他们具有共同的历史和语言。见胡珠生：《天地会起源初探》，《历史学》，1979年第4期，第62～76页；蔡少卿：《中国近代会党史研究》；秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，《学术月刊》，2000年第4期，第68～73页。

(8) 到20世纪40年代末袍哥已经发展成为四川最有势力组织，有人估计大约70%的成年人都是袍哥成员。见Liao T'ai-ch'u,"The Ko Lao Hui in Szechuan."Pacific Affairs XX（June 1947）, p. 162。

(9) 一种对《海底》的解释是："如海洋之底，渊奥浩瀚，能载育万物，潜藏万象，而为百川之总汇"（李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第1页）。但是另一种解释把其与组织的缘起联系在一起，我将在本文后面进行讨论。

(10) 王纯五：《袍哥探秘》，第61页。一吊钱即一千个铜钱。

(11) 《现代汉语词典》，第515页。

(12) 卓亭子：《新刻江湖切要》，收入冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，第243～274页；冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，第7～24页。民国时期这类书更多地印行，如吴汉痴编：《全国各界切口大词典》。

(13) 中国社会科学院语言研究所编：《现代汉语词典》，第515页。傅崇矩列出了袍哥所使用的126个词，可以大致分为六类，其中组织（14）；非法活动（30）；情况（12）；行为

（36）；器物（34）。见傅崇矩：《成都通览》下册，第48～50页。由于其活动的性质，他们语言中有许多忌讳，以避免霉运。不过傅也单列了“成都之江湖言辞”，共22类，包括天文、地理、时令、人物、店铺、工匠、经纪、医药、星相、娼、乞丐、盗贼、僧道、身体、器用、舟具、衣饰、饮馔、数目、疾病、生死、人事（傅崇矩：《成都通览》，下册，第47，50～66页）。这里我不打算讨论各行业使用的“行话”，而集中讨论秘密会社的秘密语言。一般来讲，行话主要是便于该业从业者的生计，而隐语则在于保守秘密。但隐语与行话有诸多联系。

(14) Kaplan, Charles D., Helmut Kämpe, and José Antonio Flores Farfán,“Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures,”pp. 141-158 in Rodolfo Jacobson ed., *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*, pp. 142-143.

(15) 刘师亮：《汉留全史》，第4页。关于哥老会起源存在争议，但本文不打算就此问题进行讨论，只是借用其故事去揭示那种文化现象。哥老会起源问题的讨论见蔡少卿：《中国近代会党史研究》，第210～216页；秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》。

(16) 秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》。

(17) 刘师亮：《汉留全史》，第3～4页；王纯五：《袍哥探秘》，第62页。

(18) 平山周：《支那革命党及秘密结社》，《日本及日本人》第69号，第64～65页；刘师亮：《汉留全史》，第2页。

(19) 刘师亮：《汉留全史》，第3页。

(20) 刘师亮：《汉留全史》，第38页。

(21) William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, pp. 97-98.

(22) Liao T'ai-ch'u,“The Ko Lao Hui in Szechuan.”*Pacific Affairs* XX（June 1947）, p. 164.

(23) 王大煜：《四川袍哥》，第148页。

(24) Gustaaf Schlegel, *Thian Ti Hwui: The Hung-League or Heaven-Earth-League: A Secret Society with the Chinese in China and Indiav*, p. 193; William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, pp. 96-98; Fei-Ling Davis, *Primitive Revolutionaries of China: A Study of Secret Societies in the Late Nineteenth Century*, pp. 129-130; Martin Booth, *The Dragon Syndicates: The Global Phenomenon of the Triads*, pp. 122-128；刘师亮：《汉留全史》，第38页。“木阳城”也可以是“木杨城”。

(25) 刘师亮：《汉留全史》，第5、36页；《现代汉语词典》，第469页；傅崇矩：《成都通览》下册，第48页。

(26) 韵陶：《四川哥老会的内容大纲》，《时事周报》4卷15号（1933年）第4期，第16页；傅崇矩：《成都通览》，下册，第48～50页；秦和平：《对清季四川社会变迁与袍哥滋生的认识》，《社会科学研究》，2001年第2期，第121页；周询：《芙蓉话旧录》，第17～18页。

(27) Wolf Leslau, *Ethiopian Argots*, p. 7.

(28) 李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第266～267页。除了隐语，一个袍哥到了新地方，还必须出示“红飞黑片”，这便是他的身份证或证明书。如果是紧急事务，则用一片鸡毛粘在信上。此类信多用隐字书写。

(29) 傅崇矩：《成都通览》，下册，第48～50页。

(30) 傅崇矩：《成都通览》，下册，第48～50页；张光海、梁鸿鸥：《浅谈袍哥及其在南岸的概况》，《南岸区文史资料选辑》，第2辑（1987年），第111页。

(31) 《海底》记录了许多这些茶碗阵（第210～236页）。W.斯坦顿（William Stanton）在19世纪考察中国秘密社会时，对此也有较详细记录（*The Triad Society or Heaven and Earth Association*）。

(32) 颁布于清末的《清查窝睹、窝盗、烧香结盟、传习邪教规则》规定警察可以盘查“烟茶酒馆及戏场会场大众处所，如有三五成群，气象凶恶、行止张皇、衣服奇怪者，巡兵即须秘密尾随其后，听其言论，迹其所至。如有烧香结盟端倪，即禀知本管官先事防范，待时掩捕”。这个描述也反映了地方政府是怎样辨别秘密社会成员的。见《四川通省警察章程》，1903年，藏中国第一历史档案馆，巡警部档案，全宗1501，案卷179；崔显昌：《旧成都茶馆素描》，《龙门阵》，1982年6期（总12期），第96页。

(33) 袍哥（哥老会）与洪门同源。详情见秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，《学术月刊》，2000年第4期。

(34) William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, p. 99；李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第210页。

(35) 关于中国龙文化见庞进：《八千年中国龙文化》。

(36) 仅次于“龙头”的是“香长”，掌管公口日常事务（刘师亮：《汉留全史》，第31～32页）。

(37) 平山周：《支那革命党及秘密结社》，《日本及日本人》，第69号，第64～65页；李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第220、227页。

(38) 李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第210、213、218页。

(39) 李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第275～278页。

(40) 李子峰编：《海底》，《民国丛书》，第1编，第16辑，第269页。

(41) Wolf Leslau, Ethiopian Argots, p. 7；Charles D. Kaplan, Helmut Kämpe, and José Antonio Flores Farfán,“Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures,”in Rodolfo Jacobson ed., *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*, pp. 143-144, p. 146.

(42) 如“落马”原是指一个袍哥遇难，现在指一个官员因贪污或其他原因下台；“拉稀”原指一个人不负责，现指在发生冲突时的胆小行为；“抽底火”原指一个秘密暴露，现指暗中损害他人利益；“落教”原指做事按规则办，现指实现对朋友的承诺。有些表达则完全沿袭旧意，如“打滚龙”指一个人落难，“扎起”指冲突时相助，“下火巴（音：pa）蛋”指关键或危险时刻临阵脱逃，“关火”指一个人有决定权，（“乘火”指一个人勇于承担责任（傅崇矩：《成都通览》，下册，第48～50页；平山周：《支那革命党及秘密结社》，第63页；王纯五：《袍哥探秘》，第61～65页）。这个现象并非中国所独有，在关于美国和加拿大的有关研究中，D.W.马尔（David W. Maurer）指出“今天黑话的许多词被主流文化所熟悉，这是由于非法的次文化以及在小说和电影中的表现逐渐地渗入，不知不觉地进入到日常语言的使用”（David W. Maurer, *Language of the Underworld*, p. 37）。

第11章　茶馆与中国城市社会生活

西方历史学家对早期近代欧美的公共场所，像咖啡馆、酒店、沙龙等进行过相当深入的研究。他们特别注意人们的“公共生活”——即家庭圈子之外的活动，认为这些地方给相识和不相识的人提供了社交场合。这种消闲商业以服务顾客为宗旨，并不一定只为社会上层服务，工人阶级也是他们争取的对象。这些公共场所实际上是整个社会的缩影，而且经常卷入政治和阶级斗争中。因此，它们也往往成为社会改良和社会控制的对象。(1)中国茶馆与西方的咖啡馆、酒店和沙龙有许多相似之处，而且其社会角色更为复杂，其功能已远远超出休闲范围，追求闲逸只是茶馆生活的表面现象。茶馆既是休闲娱乐之地，又是各种人物的活动舞台，而且经常成为社会生活和地方政治的中心。本章将以成都为对象，考察茶馆这个20世纪初中国最基本的经济文化单位，探索这一转折时期城市社会、公众日常生活以及政治生活的演化和变迁。

民国时期黄炎培访问成都时，写有一首打油诗描绘成都人日常生活的闲逸，其中两句是：“一个人无事大街数石板，两个人进茶铺从早坐到晚。”教育家舒新城也写到，20世纪30年代成都给他印象最深刻的是人们生活的缓慢节奏：在茶馆里，“无论哪一家，自日出至日落，都是高朋满座，而且常无隙地”。薛绍铭也发现，“住在成都的人家，有许多是终日不举火，他们的饮食问题，是靠饭馆、茶馆来解决。在饭馆吃罢饭，必再到茶馆去喝茶，这是成都每一个人的生活程序。饭吃得还快一点，喝茶是一坐三四个钟点”。地理学家G.哈巴德更有同样感受，他发现成都人“无所事事，喜欢在街上闲聊”，人们似乎看不到近代大城市生活的那种快节奏。(2)

外来的人们对成都有这种印象不足为奇，因为成都人自己便有意无意地在推动这样一种文化。成都居民也自嘲这个城市有“三多”：闲人多、茶馆多、厕所多。当地民谚称“一市居民半茶客”。成都的茶馆及其文化在中外是声名远播并成为其传统的一部分。成都人也为自己的茶馆文化而自豪，甚至认为只有自己才配称“茶客”，只有四川才是真正的“茶国”。如果成都人写他们自己的城市，几乎都离不开茶馆。(3)人们注意到，从茶馆数量上讲，恐怕无其他城市与之匹敌。舒新城称茶馆约占全部铺户的1/10。1938年的《成都导游》说当时成都有800多条街，平均每两条街有一茶馆，其中大者可容200～300人，小者可容数十人。1941年的政府统计显示有614家茶馆，其从业人数占成都工商各业的第5位。据成都茶业公会在20世纪40年代末的统计，其时成都茶馆598个。另一些估计高达1000以上，这个数字可能包括城郊。(4)

谁是茶馆的常客？据称有两类人：一是“有闲阶级”；二是“有忙阶级”。(5)按一般理解，“有闲阶级”是那些地方文人、退休官员、有钱寓公和其他社会上层。“有忙阶级”则分为若干种：一是将茶馆做舞台，如评书和戏曲艺人；二是借茶馆为工作场所，如商人、算命先生、郎中以及手工工人；三是以茶馆为市场，如小商小贩和待雇的苦力等。不过，应

当意识到，“有闲阶级”和“有忙阶级”的概念十分松散，并非严格的阶级划分。虽然我们常用“有闲阶级”形容那些没有正经工作和享受生活的人，但他们并不是一个独立阶级，而且可以有不同的经济背景。不过，“有忙”和“有闲”这两个词的确囊括了在茶馆的各种人。无论是上层精英还是下层民众、富人还是穷人、闲人还是忙人，都在茶馆这个公共空间里活动。

公共空间的造成及其经济文化色彩

成都茶馆之特点来自于其特殊的社会和生态环境。据一些学者分析，成都平原道路狭窄崎岖，运输靠肩挑人抬，因此车夫、轿夫及其他苦力需要许多可喝水、休息的歇脚之处。另外，成都井水含碱味苦，不宜冲茶，饮水多由挑水夫从城外运河水，因而成都茶馆都挂有“河水香茶”的幌子，否则“无人登门”。由于水火不便，百姓人家一般都到茶馆买水。(6)当然也与活动其中的茶馆老板、堂倌、小贩、艺人以及顾客有着密切的关系。作为一个文化和商业城市，成都需要有方便而舒适的公共场所作为人们的活动之地，茶馆便适应了这样的需求。

茶馆的名称、茶具以及其中的各色人等都反映出丰富的茶馆文化。在四川，人们一般不称茶馆而叫“茶铺”、“茶园”、“茶厅”、“茶楼”、“茶亭”或“茶房”，而“茶铺”为最通常的叫法。茶馆取名非常讲究，都力图高雅而自然，诸如“访春”、“悠闲”、“芙蓉”等。茶馆的择址须考虑到商业、自然或文化氛围。街边路旁引人注目是理想之地，河岸桥头风景悦目亦是绝妙选择，商业娱乐中心颇受青睐，至于庙会、市场更是茶馆最佳地点。街边茶馆多利用公共空间，临街一面无门、无窗亦无墙，早上茶馆开门，卸下一块块铺板，其桌椅便被移到街沿上。茶客们便可毫无遮拦地观看街景、行人往来，街头发生的任何小事都可以给他们增添乐趣和讨论话题。绿树成荫的公园是茶馆的集中之地，城外的茶馆则以其幽雅的环境招徕顾客。在吴虞1938年的一则日记中写道：他与仆人出西门来到临河一茶铺，该茶铺在周日可售700～800碗茶之多，以致吴虞慨叹：“成都闲游茶客之多也。”(7)劝业场是成都第一个商业中心，著名的悦来茶馆便坐落在此。花会是每年成都最热闹的公共聚会，位于二仙庙和青羊宫之间的空地成为巨大的市场和展览地。据称有上百家茶馆和酒店在此搭棚营业。(8)

开茶馆当然是一种商业活动，同其他商业一样是为追求利润，在成都形成了十分独特的开办茶馆的方式。开茶馆一般来讲不需很多资本，只要有桌椅、茶具、灶和一间陋室，条件便基本具备。在开张之前，茶馆老板已把厕所的“掏粪权”租给了挑粪夫，把一个屋角租给了理发匠，如果有人想在此茶馆提供水烟和热帕服务，也必须先交押金。这样，这些预付订金已足够开办之资。所以有人说，只要计划得当，开办茶馆可以白手起家。另外，像肉店、饮食摊也常靠茶馆拉生意，亦愿意参加投资。一则地方新闻报道揭示，一个妇女在收取了这些人的钱后并未开办茶馆而携款逃走，证明这种筹款方法在成都的广泛使用。(9)开办茶馆的这种集资方式，反映了一个社区中人与人之间的相互依赖关系。

茶馆较之其他生意要稳定得多，即使在经济不景气时，也较少受到波及，而且茶馆投资少、回收快而且利润不菲。有人说茶馆利润在2～3倍之间这个估计可能过高。1910年，悦来茶馆的股东获得其投资60%～70%的利润，较之其他行业，如此回报也相当不错了。当然，当经济萧条之时，茶馆也会受到影响。1931年茶馆行会称在一季之内便有40个茶

馆歇业。不过，应当注意到这个报告的目的是要求地方政府减轻茶馆税，因此有可能夸大茶馆面临的困境。(10)茶馆老板总是忌讳谈论其雇员工资和配茶方法，对其利润更是秘而不宣。茶馆付堂倌工资一般按其所售茶的碗数来计，大约日所得在七八碗茶的价钱之间，虽然工价极低，但卖白开水的“水钱”归堂倌所有，常常多于其所挣工资。居民常到茶馆的灶上炖肉熬药，火夫收的“火钱”例归己有。其他勤杂工则按月付钱，饮食由茶馆提供。一般来讲，生意兴隆的茶馆，必多售茶水，并以延长营业时间、吸引老顾客以及提高服务质量等手段来与同行竞争。通常茶馆的营业时间是从早晨5点到晚上10点，但各茶馆亦按各自情况有所不同。如棉花街的太和亨茶铺地处一个蔬菜市场，菜贩一般在开市之前到茶铺喝茶，因此该茶铺在清晨3点即开门营业。而在湖广会馆的茶馆则在午夜12点以后才打烊以便于春熙路、东大街一带商业繁华地区店铺工作的师徒在关门后到此打发时光。茶馆对清晨顾客总是另眼相看，因为一般都是常客，他们茶碗中的茶叶往往多于他人。(11)

四川茶馆的茶具和家具也别具一格。茶具一般由茶碗、茶盖和茶船（即茶托或茶盘）组成，这也是为何川人称其为“盖碗茶”的原因。桌椅也具地方色彩，一般是小木桌和有扶手的竹椅。堂倌是成都茶馆文化的重要角色，其或称“幺师”，更有人冠之为“茶博士”。据何满子考证，“茶博士”之称始于唐宋，其时世人喜好用官衔戏谑百业，诸如以郎中称医生，以员外称地主等，因此堂倌以其见多识广而冠以博士头衔。(12)如果说在美国城市的沙龙老板被认为是那里的“注目人物”，那么堂倌则是成都茶馆的“灵魂”。这些堂倌都有着招呼客人热情、掺水及时、清理桌子茶具干净快捷、找钱准确以及待客殷勤等特点。他们还能眼观八方、及时回应顾客。当一个顾客进入茶馆，堂倌便向前招呼“某先生”、“某兄弟”或“某老爷”，引他入座，问要何茶。堂倌反应必须很快，其吆喝的声音别具特点。当最忙之时，他们招呼、回应此起彼伏，更增添了茶馆的热闹气氛。顾客对这些嘈杂声并不在意，反增添了乐趣。一首描述堂倌的民谣唱道：“日行千里未出门，虽然为官未管民，白天银钱包包满，晚来腰间无半文。”最为人们称道的是他们的掺茶技术。堂倌一手提紫铜茶壶，另一手托一叠茶具，经常多达20余套。未及靠近桌子，他便把茶船茶碗撒到桌面，茶碗不偏不倚飞进茶船，而且刚好一人面前一副。顾客要求的不同种类的茶也分毫不差。只见他距数尺之外一提茶壶，开水像银蛇飞入茶碗，无一滴水溅到桌面。然后他向前一步，用小指把茶盖一一勾入茶碗。整个过程一气呵成，令外乡人瞠目结舌，如看一场魔术表演。(13)

市民的“自由世界”

20世纪初西方人曾把成都茶馆与英国的酒吧相比，并称其为“茶吧”（tea-drinking saloon）。他们对人们在那里的“社会闲聊”很感兴趣，并观察到它们在社区的重要作用。一个外籍教师对他所住小巷的“舒适茶铺”印象甚深，他认为那茶馆便是“这个巷子的社会中心”。在美国城市，酒吧为下层阶级提供了“一个能摆脱窄小住所而度过闲余时光”的公共空间，成都茶馆也具同样功能。人们去茶馆会友、交易、推销、卖艺、闲聊，或无所事事、观看街头行人。与西方工业国家八小时工作制不同的是，成都市民基本没有固定工作时间，只要他们不工作，无论白天还是晚上，都可待在茶馆。(14)

茶馆对于一个男人来说是一个毫无拘束的地方。如果他感觉燥热，可以剥掉衣服赤裸上身；如果他需理发，理发匠可就在他座位上服务；脱下鞋让修脚师修趾甲在茶馆也无伤大雅；如果感到寂寞，可以听别人闲侃，或加入其中，即使互不认识；在茶馆里从不受时间限制，如果有急事去办，只需把茶碗推到桌中央并告诉堂倌“留着”，数小时后，还可以回来继续品那杯茶。(15)

对茶客来说，闲聊——成都人称“摆龙门阵”——恐怕是茶馆最具魅力之处。人们在那里可谈论一切事情。人们在茶馆里交谈的具体内容留下的记载不多，但《国民公报》有个专栏记载记者所见所闻，其中颇有些是从茶馆得来的，我们因而得知人们在茶馆里抱怨世风日下、议论新公布的规章、交流各种社会新闻，还可以经常从一些茶馆里的小插曲中得到乐趣。(16)据1943年出版的《新成都》，人们在茶馆“谈古论今，议论社会，下棋赌赛，议评人物，刺探阴私，妄谈闺阁”。这种闲聊经常被当局视为闲言碎语和“散布谣言”，并被视为茶馆中的“不健康”的现象。然而一些社会学家认为，饶舌是“社会交往的一种形式”，正如A.阿拉哈姆斯指出的，蜚短流长“是日常生活中不可避免的表现之一”。人类学家J.斯各特更将其定义为大众“日常反抗的一种形式”。的确，下层民众经常以此手段来发泄他们对不公平社会的不满。说东道西，无论是善意的交流还是恶意的流言，都是市民日常生活的一部分。(17)

在早期近代美国城市，各种娱乐形式丰富，市民的闲暇活动可以有多种选择。(18)但在20世纪初的成都，特别是当夜幕降临、街头变得冷清之时，茶馆几乎是那些难耐寂寞的人们的唯一去处。茶馆也是一种“社会俱乐部”，如操练箭术的“射德会”把少城公园的茶馆作为会址；中山街的茶馆靠近鸽市，因而成为养鸽人的聚会处；百老汇茶馆地处鸟市，便当然被爱鸟人选为大本营。每日清晨，那些养鸟人来到茶馆，把鸟笼挂在屋檐下或树枝上，一边品茶，一边聆听鸟鸣。当然，养鸟和驯鸟成为他们永不厌倦的谈论主题。业余川剧爱好者是茶馆中的另一类活跃分子，他们定期到茶馆聚会唱戏，称“打围鼓”，亦称“板凳戏”，以参加者围坐打鼓唱戏而得名。参加者不用化妆，也不需行头，自由随便，他们自己既满足了戏瘾，也给茶客增添了乐趣。(19)

茶馆又是娱乐中心，许多艺人在那里卖艺为生，茶馆也借精彩的演出吸引顾客。实际上成都早期的剧场即产生于茶馆。开始茶馆提供场地给艺人，尔后茶馆演变成剧场。可园是成都第一个正式剧场，1906年由咏霓茶社改建。新式剧场悦来茶馆随后设立，之后，宜春、第一等茶馆剧场一体的场所开张。(20)每当夜晚，穷街陋巷一片漆黑，下层人民则聚集在明亮拥挤的茶馆听评书。评书先生的精湛技艺吸引听众日复一日甚至年复一年到同一地方听书。说书先生不仅提供了娱乐，而且普及中国历史知识。他们不自觉地散布着正统的价值观，把诸如忠、孝、理、智、信等灌输到那些没有受过教育的人们的头脑中。因此，他们也可被视为大众的教育者。各种民间艺人使茶馆文化更为丰富，他们大多是当地人，但也有的来自外省，如唱大鼓书的多来自华北。这些艺人多有固定的演出场所，观众明了到何处欣赏他们喜欢的剧目或演员。其他像相声、金钱板等更散布于各茶馆。跳“柳连柳”被精英视为茶馆中的下流娱乐，演者手持一竹竿，两头系有数枚铜钱，边喝边跳用其有节奏地拍打身体。据称，其语言“不堪入耳”，最流行的曲目是“小寡妇上坟”。(21)

商人、小贩和市场

在清末的各种记载中，便描述了茶馆作为市场和交易场所的功能。韩素音在其传教士家庭的家史中写道：“‘来碗茶’的叫声不断地在茶馆里响起”。“这种呼喊”便是洽谈生意、敬老、请求帮助、买卖土地或其他商品的开端，生意正式交易都是在茶馆或饭馆里进行的，因为家里不适合办理这类事务。从成都的街头上，地理学家G.哈巴德（George Hubbard）看到“商人忙着赶路，到店铺或茶馆里去见他们潜在的买主或卖主。到处能看到小贩，用特别的声调、哨子、小锣、响板招揽顾客”。一些茶馆给小贩提供免费场地，但另一些则要求小贩付一定的费用才能在茶馆卖东西。因此，对这个问题茶馆没有一定之规，根据各茶馆的具体情况，包括位置、老板与小贩关系而定。一般来讲，茶馆本身处繁华之地，生意很好，那么小贩是借茶馆的光卖货，那么就要交费。如果茶馆生意不好，小贩可以给茶馆带来人气，给顾客提供方便，那么茶馆乐意提供免费场地(22)，小贩和商人都在茶馆里做，虽然他们做生意的方式不一样。小贩直接在茶馆里卖他们的商品，而商人一般只带几件样品，而不是把大宗商品搬到茶馆里。在交易做成以后，商品才会易手，一般是在四个城门（后来增加到七个）或码头附近的仓库里进行。所以人们普遍认为，“在成都这市面上，茶馆成了普遍的交易场所”。(23)

有人指出虽然“那些游手好闲，无所事是（事）的人，一天到晚在茶馆里把时间打发”，不过“他们这些人的数字，决不能比交涉事而吃茶的多”。(24)茶馆中“人群齐集”，所以成为很方便的“货物交易之所”，在那里“公私业务之谈判，各种行情调查，千头万绪，五花八门，往往一事涉及数人，一人兼治数事，一事几经磋商，一人数度往返，于茶馆中进行，可收事半功倍之效。人人可往，事事可往，时时可往，促膝倾谈，讨论物价，问题予以解决，贸易于以成交”。(25)一副对联描述了茶馆与商界的密切关系：“湖海客来谈贸易，缙绅人士话唐虞。”有资料称成都各行各业百分之七八十都在茶馆洽谈生意。(26)

一些行业有它们自己的茶馆，同行都在那里碰面。正如一份资料所称：“商人之茶馆，多以业而别，绸商有绸商茶馆，纱商有纱商茶馆，甚至车夫、旧货担、粪夫，也各有其茶馆。”有些人甚至说得更极端：“任何行业都脱离不了茶馆”。(27)这个说法可能有点夸张，但显示了茶馆对地方商业的重要性。一些行业不止一家茶馆，有的茶馆则同时为若干行业服务。例如，安乐寺茶社是经营西药、酱油、粮油、文具等商人的聚会处，悦来场的品香茶馆则为木材和建筑行业商人以及走私鸦片的袍哥所青睐，华华茶厅则是茶叶和洋纱的交易处。一般来讲，商人们喜欢去那些处于交通要道例如在码头、城门附近的茶馆，因为这样他们不用跑很远去做生意。还有，工匠、店员们愿意到在其会馆、工场、店铺附近的茶馆。在一些专业市场附近的茶馆也自然而然成为某行业的聚会地，例如，米商在东、西、南、北门的米市附近的茶馆做交易。饭馆和其他服务行业的工人散布全城，他们一般到商业密集地方的茶馆。虽然也有商人在下午和晚上做生意，但大多数交易都在上午8点到11点之间在茶

馆里完成。(28)

茶馆也是一个劳动力市场，许多劳工在那里待雇。一般来说，同一行业的工人聚在同一个茶馆里，雇主知道哪里最容易找到自己需要的工人。(29)许多自由劳力、季节性工人、技术工匠，特别是那些来自农村的流动人口，在茶馆里等待雇主。如果某人需要雇一个木匠，他知道去哪个茶馆去找。一般家庭需要有人修理房屋、搬重物、或婚丧需要帮手，也到茶馆里去请。一些工匠干脆用茶馆作为工作之地，修理鞋帽、扇子、雨伞等，茶馆老板和顾客对弄在地上的纸屑、各种碎片和灰尘好像也并不很在意，因为他们给茶客们的日常生活带来了许多方便。甚至有的茶客把他们的活路带到茶馆，品茶时手也不闲着，这样休息生产两不误。(30)

对许多小贩来说，茶馆也是他们最基本的市场。茶馆老板一般并不拒绝他们到茶馆卖东西，因为他们也给顾客提供了很大方便，这样对茶馆的生意也有好处。如果堂倌忙不过来，小贩甚至会帮助堂倌照顾下局面，也并不需要付工钱。茶馆中最多的是卖香烟和叶子卷烟的小贩；其次是卖糖果的，其他像卖刷子、扇子、草鞋、草帽等日常用品的也为数不少。这些小贩由于适应了顾客需要，因此对茶馆生意也有帮助。1949年瑞典汉学家马悦然（Göran Malmqvist）便在成都春熙路的一家茶楼上看到："卖东西的小孩在茶馆里穿梭，他们卖花生、炒坚果、瓜子——黑瓜子，不大容易剥开、棒棒糖等。一个人转来转去卖报纸，报纸很贵，我没有看到任何人买。每份报两角，相当于瑞典币的40分。另一个人转悠着卖一支钢笔，他把钢笔高高举过头顶。我先前在这个茶馆里看到过他，这支笔还没有卖出去！"(31)

小贩喜欢卖弄他们的技术，不仅招徕顾客，也提供了娱乐。例如，一个卖炒瓜子的姑娘很受顾客欢迎，因为她可以一把抓出顾客要求的瓜子数量。茶馆中卖小吃的小贩太多也会引起人们的不快，如有人写竹枝词抱怨道："喊茶客尚未停声，食物围来一大群。最是讨厌声不断，纸烟瓜子落花生。"事实上，如果顾客饿了有东西吃，他们可以在茶馆里待更长的时间，用不着离开茶馆去填肚子。许多小商小贩，像肉贩、小吃贩、蔬菜贩等，与茶馆都有很密切的关系，他们甚至可能入股茶馆，把他们的摊子摆在茶馆外面，招徕顾客。(32)因此，茶馆和小贩可以说是合伙人关系，符合互利的原则，既给茶客提供了很大的方便，亦促进了他们各自的生意。

公园茶馆也有许多小贩出没。1932年，政府在公园禁止乞丐和小贩，说是因为他们在公园茶馆里妨碍卫生，影响公共秩序。然而，这个禁令造成顾客的不方便，因为他们需要小贩提供各种小吃、玩具等物品。在经过茶馆和公园的请愿后，政府妥协，颁发入园证，以限制小贩的人数，如将中山公园的小贩限制在90人，入园证每半年换一次。但是1937年，政府以新生活运动促进会在茶馆组织公开演讲需维持公共秩序为由，拒绝换证，使许多小贩生计受到影响。公园和小贩向政府请愿称：小贩"均系赤苦贫民"，禁止他们入园，将断了他们的生计。(33)虽然

此事的结局不清楚，在事实上要彻底破除小贩进园卖货这个长期的传统，可以说也几乎是不可能的。

在茶馆还有不少其他行当与茶馆有合作关系，包括热脸帕、水烟袋、手工匠、擦鞋、修脚、掏耳朵、理发、算命等各行各业。像堂倌一样，他们通过其独特的服务，与茶馆和茶客建立了一种特殊关系，而且成为茶馆文化和地方传统的一个组成部分。例如掏耳朵便很具地方特色，掏耳朵匠依靠茶馆招顾客，他们一手拿工具，另一手拿可发出一种独特声音的金属夹子，吸引顾客注意，穿行在桌子间提供服务。有人诙谐地说，掏耳朵的人在表演一种艺术，使人们感到舒服，顾客则不在意他们的工具可能传播细菌。(34)他们的存在为茶馆生活提供了方便，还为茶馆增加了更多的乐趣，但政府也以妨碍卫生等各种原因进行限制。

热脸帕服务在茶馆里很流行，顾客不仅可随时擦脸揩手，可以在那里早晚洗脸洗脚。提供这个服务的人有特殊的技艺，在十分拥挤的茶馆里，能够扔毛巾给任何一个顾客，从空中抓住顾客扔回来的帕子，甚至能够同时接住几条从不同的方向扔过来的毛巾。他们有时还有意炫耀技术，用嘴去接，顾客看得高兴，也会给小费。(35)热脸帕的经营者不是茶馆雇员，而且他们还必须付茶馆一定的费用，以使用茶馆的空间和热水，当堂倌和瓮子房忙不过来的时候，他们还要帮忙。许多茶客是附近商铺和手工场的工人，他们大多不是成都人，来自外县甚至外省，过着独居的生活，由于居住环境简陋，茶馆便成为了他们的“半个家”，或者“临时旅店”。清晨去那里喝早茶，洗脸，然后去工作；下了工回到茶馆，待到茶馆关门，在那里洗了脚才离开，他们一到家便直接上床。他们所谓的“家”，也不过就是一个晚上睡觉的地方。这部分人成为热脸帕最固定的客人，为这个行业带来了繁荣。(36)

另一个茶馆里独特的行业是“装水烟”，又称“装水烟娃儿”，外国人称他们为“烟草贩”（tobacconists）。装水烟有两个袋子，一个装烟，另一个装几个铜管和纸捻子。他一般拿一个大铜水烟袋在左手，一个燃着的捻子在右手。水烟管很长，经常可达两米多，这样他很容易把他的烟管伸到茶馆的另一边。如果烟管还不够长，他还可以将准备好的管子接起来，这样，即使是热闹得水泄不通的茶馆，他也可以为坐在远处的顾客提供服务。(37)李劼人对装水烟有这样的描述：

> 装水烟的矮子老远就拐了过来。晓得学生是不吃水烟的，把一根两尺来长的黄铜烟嘴只朝吴凤梧肩头上敲着。“你瞎了眼吗？难道我有两张嘴，一张吃纸烟，一张吃水烟不成？”矮子瞪了他一眼道：“总爷，怎么还是这们毛法？你晓得我是吃粮子饭的？”吴凤梧奇怪起来。“两年前就认得你了。两年前你就是这们毛法，不开口骂人，好像过不得日子似的！”恰逢靠街有人喊水烟，矮子才悻悻然拐了过去，口里还叽里咕噜地没停歇……吴凤梧也笑起来道：“记起来了。这矮子原来在皇城坝吟啸楼装烟，难怪认得我。”(38)

这种服务方式的发展，说明了茶馆非常拥挤，在那里谋生的人会采用各种办法来方便顾客，一些独特的服务方法和文化现象便应运而生。据王庆源对成都平原茶馆的调查，许多卖水烟者随着赶场期从一个场镇到另一个场镇，犹如施坚雅（G. William Skinner）所描述的成都平原上流动的商贩。他们的主要顾客是赶场天买卖东西和休息的农民，花上一元钱他们可以吸上十几口烟。(39)

几乎每个茶馆都有算命先生，他们一般在特定的茶馆兜生意。一个算命先生一旦建立了他的声望，便不愁没有客人。这样，算命先生也为茶馆带来了客源。如一个叫神童子的算命先生，经常出没在少城公园，他只要一到茶馆，人们便争先恐后地请他算命。甚至有小孩在茶馆算命，例如一个茶客在春熙路益园“独自品茗”，一个十一二岁的“拆字小孩”向他兜生意，“算年灾月降”，这个顾客因此感慨“对比欧美一般十一二岁的孩童都要受国家强迫教育，可中国文盲的孩子大多数行江湖骗术”。(40)算命者以相面先生为多，即通过看相来算命，他们有着非凡的能力给顾客提供乐观的答案。例如，如果客人是个瘸子，便称他“龙行虎步”，是有“官相”；如果脸上有麻子，就说“他的尊容上应星点，多一颗或少一颗都不成格局”，将保佑吉利。顾客对他们所说深信不疑，心情好了，还有了自信。有人对此冷嘲热讽，说政府应该请他们去进行战争动员，他们比政府的宣传还厉害。(41)现代化和西化的精英批评人们“迷信”，但是有意思的是，有人从不同的角度看这个问题。例如上文作者没有指责算命先生“欺骗”，反而赞赏他们的灵活和睿智的语言，并借这个事例来讥讽政府的宣传。

公共生活的冲突

在清末，地方报纸便经常有关于茶馆冲突的报道，到民国时期则更为普遍。一些冲突的发生不过是因为细微末节之事，像散布风言风语，传播他人隐私等，有恶意中伤，也有无意得罪了人。饶舌满足了人们的好奇心，给茶馆生活带来了活力，饶舌者成为闲聊的中心也满足他们的虚荣，但有时闲言碎语引起争执甚至打斗。一些社会学家认为："互相认识的人才能够在一起说三道四"，虽然这些人不一定是朋友，但"他们应该相互很熟悉，中间没有社会隔阂"，因为如果是陌生人之间蜚短流长，可能会引起"不满或误解，可能造成社会关系进一步发展的困难"。A.赫勒尔（Agnes Heller）认为饶舌是日常生活的重要部分，"在我们的日常生活中总是扮演一个重要角色，从议论他人开始进行闲聊，而闲聊是日常消息传播的最古老的方法"。(42)不过，从成都茶馆来看，却并不能套入这个模式，那里陌生人之间也经常说三道四，议论他人。如果所议论的对象或其亲戚朋友恰好在场，便可能引起矛盾。1910年《通俗日报》上一篇题为《吃茶冲突》报道，十来个人在方政街的一个茶馆里说闲话，引起斗殴，结果警察出面弹压。(43)

即使很小的事也可能演化成暴力事件。如悦来茶园由于过于拥挤，顾客为争位子打架，地方报纸讽刺道："有人因争座位用起武力来，台上又有锣鼓助战，实茶园第一回之险竞争剧也。"类似争端也发生在大观茶园，看戏时，一个迟到的客人端着凳子，想穿过拥挤的看客，造成争执，吵架进而演变成打架，有人受伤，有人被捕。斗雀赌博也是茶馆里的经常活动，因语言、行为、赌注等所引起的纠纷甚至斗殴也在所难免。即使是好奇心也可能引起麻烦，例如一个扮小旦的演员没有卸妆，便在宜春楼吃茶，"一群无知识之人"从窗外围观，把人行道都堵住了，引来警察驱赶。《通俗日报》报道此事时用了一个很煽情的题目：《粉脸吃茶》，称"吃茶的固然不要脸，看他的亦是不要脸"。(44)显然，精英借这个事件来批评人们的公共行为，但不懂得正是由于当时禁止演员的公开亮相，才引起人们的无限好奇心，与所谓道德问题似乎没有直接关系。

1913年，一个吴姓法律学生写信给四川省城警察厅，申述他在品香茶园受到警察的不公正对待，提供了关于顾客、戏园和警察关系的有趣的信息。在信的开始，吴写道："戏曲一端，乃补助社会教育之不逮，实开导愚顽一条觉路。其意义本善，但应取缔。警察以受法律之支配，恐影响社会，反与正俗本旨不相侔也。"然后他讲述了事情经过：一天晚上，他和朋友到品香茶园看戏，在落座以后，发现有人在楼厢向他们吐口水，吴于是找上楼去，发现有六个女人在楼厢里。吴责问维持秩序的警察，晚上仅对男宾开放，为什么让妇女进戏园。警察否认有女宾，但吴坚持要该警察进行调查。他们到了楼厢，那些妇女仍然在那里。吴要警察提供他所在分署和警号，但警察和茶园经理称吴作为学生没有权利要这些信息，并要吴出示戏票。吴认为这太不公平，不仅不调查违规者，反而故意与他为难。后来，吴到警察分署呈交申述，但分署称那些

妇女都是股东的家属，不是一般观众。然后，“署员”要吴找保人，吴十分惊讶，反问自己不是违规者，为什么要保人？吴写道：“似此无知无觉之署员，不识共和之真象（相），侵犯人民自由……破坏民国法律，良非浅鲜，长此因循，警政何堪？”他的确不愧为政法学生，把这个问题提到警政的高度，而且敢于指责署员。吴指出警察应该遵守法令，晚上禁止妇女进入，即使是股东家属也不允许，而戏园只关心利润。吴写道：“该园主人利心熏腾，热度膨胀，不顾风化之攸关，只求生财之有道，混淆黑白，泾渭不分。蔑视警令，违抗法权。似此超越法律范围外之营业，何可任其自由，若不严加取缔，停止营业，不可收后效。此区区戏团，如是他区，焉得不步后尘。全城戏园如是，危害社会何可深（胜）言。警员通同，不加取缔，任其干犯法纪，总厅当有制裁。”(45)有趣的是警察并不严格执行规章，这受到一个青年学生的挑战。在辛亥革命之后不久，有一段时间允许男女在不同时段入场看戏。警察没有执行这个规章，还认为这个学生添乱。有可能该警察与这个茶馆有特殊关系，或接受了茶馆的好处。这个学生挑战警察的动机不是很清楚，可能有三个：一怀疑被这些女人吐了他口水，想通过警察把她们赶出场，但警察并不采取任何行动，引起他不满；二是他可能是一个保守的学生，认为女宾不应该与男宾同场；三是作为一个法律学生，认为任何规章都应该认真执行。无论该学生是什么动机，这个事例都暴露了警察并没有严格执行这些规章。

有时，一些小事也可能引起茶馆与顾客的冲突。一次一个顾客谩骂和殴打堂倌，其原因不过是茶水不够烫，老板赶紧出来解劝。茶馆涨价，也可能引起与顾客的冲突。如1948年12月5日，各茶馆涨价，花茶每碗卖二角，是日刚好是星期天，“各机关学校公教人员到茶馆品茗者甚多”。因茶价“而与堂倌发生口角，已有数起”。又如在东大街华华茶厅，有一顾客向堂倌询问为何“未奉准政府令即自动提价”，该堂倌曰：“白米由十几元一斗涨至廿几元一斗，如何未经政府允许，却自动涨价？”因而双方发生争执，众茶客斥责该堂倌“不该如此出言始告了息”。据报道其他地方如中山公园各茶社“闻亦有同样事件发生”。因此茶馆涨价，“影响秩序”。地方报纸因而评论道：“茶价自由涨，到处有风波”。(46)这倒是揭示了一个有趣的现象：政府对茶价的控制程度（或能力）似乎超过米价，难免茶馆对此颇有怨言；而且似乎茶价上涨，更容易引起社会关注，政府也可能由于担心“到处有风波”，故对茶价更加严格控制。

茶馆与顾客的矛盾也可能因为顾客搬动桌椅所引起。例如1946年，绿荫阁茶社要求市政府颁布公告，规定茶馆营业只能限于自己范围，以避免纠纷。绿荫茶社的经理说，茶馆租少城公园（当时称中正公园）多年，相安无事，直到最近一些顾客把桌椅搬到茶馆外面，桌椅经常被损坏，茶碗丢失。堂倌请顾客不要移动桌椅，但经常被顾客辱骂，甚至殴打。顾客似乎只关心他们自己是否舒服，而不管茶馆损失和茶馆会因此受政府责难。作为回应，市政府颁布公告，重申不准将桌椅搬到茶馆之外的禁令：“公园内附茶社原为便利游人，用作暂时休息之所。其营业地址早有一定限制。凡属未经搭棚设座之地，均不得擅自移桌椅，有碍游人。兹值暑天酷热之际，尤应特别注意遵守，以重卫生……凡属公园内

各茶社指定营业地点，以外地区，均不准设座售茶，更不得自移桌椅，随处摆设。倘有故违，定予依法取缔。”(47)不过该公告所强调的是茶馆占用公共地带，而非绿荫茶社所担心的冲突和财产损失。这个例子应该说是比较独特的，大多数茶馆并不希望政府限制他们使用公园空地。

像工人和学生这样的社会集团也经常在茶馆制造事端。成都的大工厂不多，虽然工人们不像大多数其他成都人那样时间比较自由，但在下班后、周末或节假日仍然经常去坐茶馆。他们也以茶馆为聚会和社交地，有时会在茶馆发生冲突。1941年1月，东园茶社主人向茶社业公会报告一伙工厂工人损坏茶馆财产：某天下午，附近一个工厂的几百个工人涌进茶馆，叫了365碗茶。不知什么原因，一个争吵演变成一场混战，工人扔茶碗，砸椅子，然后一哄而散。茶馆损失巨大。茶社主人希望公会出面，要求肇事人员赔偿损失。(48)

学生也给茶馆带来麻烦。1946年12月，四川大学的几十个学生，用茶馆经理的话说是“暴徒”，捣毁了棠园茶社。经理给出的损坏财物清单，由正副保长和其他六个邻居签字认证，要求法庭判学生赔偿。四川省会警察局令分局“切实从旁妥为调解，务使学生与商民住户，不再发生类似冲突案件，以维治安”。(49)另一个事件涉及一个大学生在紫罗兰茶社见两帮学生争吵，表示对“如此学风，感叹不已”，不想被学生听见，当他离开茶馆时，一些学生追出群殴，打伤他的脸，撕烂他的衬衣，抢去他的金戒指。随后警察逮捕了打人者，地方报纸以《叹学风日下，出茶馆挨打》为题报道这个事件。(50)学生被认为受过良好教育，但是这些事件说明他们不像人们所期望的那样平和，不但自己内部发生纠纷，也与其他集团发生冲突。在20世纪40年代末，政局的不稳，对内战的不满，有组织的学生的示威此起彼伏。学生中共产党的影响日益扩大，政治上日趋左翼。政府对学生的活动分外关注。在棠园茶社事件后，警察局表示：“学生与商民偶生龃龉，事所恒有。每因调处不善，遂致扩大纠纷。嗣后该分局倘遇类似事件发生，务须妥为调解，勿使世态扩大为要。”(51)有趣的是，这里警察没有半点对学生的批评。

1949年10月，国民党在成都的政权已经风雨飘摇，但以“海派”作风“吹擂”的凯歌音乐茶座却在“几经风雨”后，终于揭幕了。事前该座即大卖预票，并又发出请柬，“以致在开唱前二百多座位，竟无虚席”。谁知演出的节目使观众“大失所望”，早有所不满，到唱所谓“时代歌声”时，又出了大岔子，结果“听众一齐推翻茶桌，一哄而散。两百多套茶碗，皆成粉碎”。可笑的是，警察局在得知报告后，反而说该茶座“以色情号召”，来“麻痹人心”，而且不顾“座位多少，尽情出卖预售，秩序乱到极点”，却又不请治安人员“前往弹压”，所以酿成事端，结果“下令传讯该茶座主持人”，说是要“依法惩治”。其实所谓“以色情号召”，不过是宣传请了“香港小姐”，耍耍噱头而已。不过这倒给当局一个好借口严加整治。(52)

中国社会的缩影

西方历史学家对早期近代欧美的公共场所像咖啡馆、酒吧等进行过相当深入的研究，他们特别注意人们的“公共生活”——即人们在家庭圈子之外的活动，认为这些地方给朋友和不相识的人提供了社交场合。这种消闲商业以服务顾客为宗旨，并不一定只为上层服务，工人阶级也是他们争取的目标。这些公共场所实际是整个社会的缩影，而且经常卷入政治和阶级斗争。因此，它们也往往成为社会改良和社会控制的对象。(53)在中国，城市精英和政府总是寻找一切机会去影响下层民众的价值观念和公共行为。由于他们不满像茶馆这样的公共空间的传统利用，因而企图通过改良茶馆和茶馆文化来加强控制，并重新建构公共空间和“教化”下层民众。

茶馆是一个为不同个人、群体、社会集团服务的公共空间。正如我们所看到的，一个茶馆经常作为做生意的地方，有的甚至是行业性的设施。晚清和民国时期的成都没有一个贸易中心，茶馆便填补了这个缺陷。虽然茶馆散布在整个城市，但这种分散性或许更能适应成都以小商小贸为主的经济模式。在茶馆做交易不仅对商人有利，而且促进了茶馆的生意。小贩同商人一样以茶馆为交易场所，不过使用的方法不一样罢了。如果说商人通过沟通、谈判、签合同等完成交易，那么小贩却是直接把他们的商品带到茶馆销售。因此，说茶馆是一个“市场”，真是名副其实。还有大量的人以茶馆为生，包括热脸帕、装水烟、算命、理发、工匠、擦鞋、掏耳朵、修脚等各行各业。没有任何其他公共空间能够把这么多行业，聚集在一个屋檐下，能营造这样一个互靠、互利的环境。

茶馆是一个社会的缩影。长期以来，茶馆被不仅被当时精英而且还有尔后的学者误解为鼓励人们无所事事、滋生惰性，不利于社会健康发展，其受指责最多的便是致使人们浪费时光，但他们忽视了其多层次的、复杂的社会经济和文化的功能。社会的演进总是伴随着时间概念变化，但这种时间的新概念也仅限于受西方影响的新式精英。大多数一般市民仍保持着传统的时间观念，怎样利用他们的时间取决于他们的个人习惯、教育程度、职业和家庭背景、经济状况等因素。在茶馆里，一个学者可得到写作的灵感，一个商人可做成一笔生意，一个学生可学到书本上没有的东西，一个秘密社会成员可建立与其同党的联系，一个苦力可找到他的雇主，更不用说小贩、艺人、手工匠依靠茶馆维持生计。因此，“有闲”和“有忙”在不同的时间可以是交替的角色，茶馆为两者都提供了可使用的空间。即使是在许多“现代”娱乐场所出现以后，茶馆仍然是大多数市民最能承受的公共生活空间。

从大历史的角度来观察近代中国政治和社会的演变固然十分重要，但如此的角度往往会使研究者忽视演变的具体条件、过程以及不同历史阶段和不同地区的特点。对于成都茶馆的微观研究，使我们能把视线集中在一个特定城市的特定领域，犹如在显微镜下把观察的对象放大，集中精力剖析社会、文化和政治的某一方面，从而得到宏观史学所难以企

及的对社会的细微理解和精确把握。这种成都茶馆所看到的公共空间和公共生活与地方社会和政治的密切关系，无疑也同样出现在其他中国城市之中，尽管它们的具体表现形式可能有所不同。因此，可以说晚清民国成都茶馆所呈现的社会场景和活动着的各种人物，即便不能完全反映整个中国社会、文化（特别是大众文化）以及日常生活的丰富多彩，也的确体现了社会、政治和文化一般演变趋势，因而不失为一个分析的典型。对其研究无疑将有助于我们对20世纪上半叶中国城市社会、大众文化、公共生活以及与地方政治复杂关系的深刻理解。

注　释：

(1) 有关研究参见Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism;* Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920; Thomas Brennan, Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*。

(2) 陈锦：《四川茶铺》，第12～13页；舒新城：《蜀游心影》；薛绍铭：《黔滇川旅行记》；George D. Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, p. 125。

(3) 如李劼人的《大波》有许多场景都发生在茶馆，见《李劼人选集》，第2卷；陈锦：《四川茶铺》，第32页；张放：《川土随笔》，《龙门阵》1985年3期。

(4) 见傅崇矩《成都通览》，下册，第253页；《国民公报》，1931年1月15日；杨武能等编《成都大词典》，第731页；乔曾希等：《成都市政沿革概述》，《成都文史资料选辑》，第5辑；胡天：《成都导游》，第69页；陈茂昭：《成都茶馆》，《成都文史资料选辑》，第4辑；高枢年等：《成都市场大观》，第110页；姚蒸明：《成都风情》，《四川文献》（台北）1971年第5期；舒新城：《蜀游心影》，第142页；贾大泉等：《四川茶业史》，第366页。

(5) 胡天：《成都导游》，第62页；易君左：《川康游踪》，第194页。

(6) 见王庆源《成都平原乡村茶馆》，《风土什》1944年4期；周询：《芙蓉话旧录》，第24页；薛绍铭：《川滇黔旅行记》，第166页。

(7) 仅少城公园便有3座茶馆，见《国民公报》，1918年5月8日；周传儒：《四川省》，第91页。《吴虞日记》，下册，第775页。

(8) 《国民公报》，1919年3月5日；徐心余：《蜀游闻见录》，第2页。

(9) 陈茂昭：《成都茶馆》，《成都文史资料选辑》，第4辑；《国民公报》1929年8月4日。

(10) 见陈茂昭：《成都茶馆》，《成都文史资料选辑》，第4辑；《通俗日报》，1911年8月3日；《国民公报》，1931年1月15日。

(11) 陈茂昭：《成都茶馆》，《成都文史资料选辑》，第4辑。

(12) 何满子：《五条侃》，第155～156页。

(13) 陈浩东、张思勇主编：《成都民间文学集成》，第1569页；文闻子编：《四川风物志》，第454页。

(14) Robert J. Davidson and Isaac Mason, *Life in West China: Described By Two Residents in the Province of Sz-chwan*, p.86; William G. Sewell, *The People of Wheelbarrow Lane*, p.15; Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*, p. 49.

(15) 李劼人：《暴风雨前》，《李劼人选集》，第1卷，第340页。

(16) 《国民公报》，1917年4月9日、5月10日，1922年2月20日；陈浩东、张思勇主编：《成都民间文学集成》，第1443页。

(17) 周止颖：《新成都》，第246页；Roger Abrahams,“A Performance-Centred Approach to Gossip,”Man vol.5, No. 2（1970）, pp. 290-301; Sally Yerkovich,“Gossiping as a Way of Speaking,”*Journal of Communication* vol. 27, No. 1（1977）, pp. 192-196; James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, p. 282。

(18) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920;* Kathy Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York;* David Nasaw, *Going Out: The Rise and Fall of Public Amusements*.

(19) 杨槐：《神童子与满天飞》，《龙门阵》，1982年第1期；崔显昌：《旧成都茶馆素描》，《龙门阵》，1982年第6期；周止颖：《新成都》，第236页；傅崇矩：《成都通览》，上册，第297页。

(20) 傅崇矩：《成都通览》上册，第279页；《通俗日报》，1910年2月11日。

(21) 陈浩东、张思勇主编：《成都民间文学集成》，第403～404页；文闻子编：《四川风物志》，第457页；周止颖：《新成都》，第225页。

(22) Han Suyin, *The Crippled Tree: China, Biography, History, Autobiography*, pp. 228-229; George D. Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, p. 125.

(23) 《成都市茶馆业概况》，《新新新闻》，1947年7月21日。

(24) 老乡：《谈成都人吃茶》，《华西晚报》，1942年12月26～28日。

(25) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，《服务月刊》，第6期（1941年5月1日），第5页。

(26) 陈茂昭：《成都的茶馆》，《成都文史资料选辑》第4辑，第189～190页；《成都市政府工商档案》，38-11-1440。

(27) 胡天：《成都导游》，第70页；陈茂昭：《成都的茶馆》，《成都文史资料选辑》第4辑，第190页。

(28) 《国民公报》，1914年9月11日；此君：《成都的茶馆》，《华西晚报》，1942年1月28～29日；秋池：《成都的茶馆》，《新新新闻》1942年8月7—8日；老乡：《谈成都人吃茶》，《华西晚报》，1942年12月26—28日；陈茂昭：《成都的茶馆》，《成都文史资料选辑》，第4辑，第191页；文闻子：《四川风物志》，第456～457页；海粟：《茶铺众生相》，冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，第141页。

(29) 王庆源：《成都平原乡村茶馆》，《风土什》，1944年第1期（总第4期），第35页。

(30) Brockman Brace ed., *Canadian School in West China*, p. 245。

(31) Malmqvist,“Göran Malmqvist's Live Recording of Impressions of a Teahouse in Chengdu.”Trans. Michael Schoenhals. Malmqvist's recording was made on site in Chengdu in October 1949. The translation is based on the National Swedish Radio program“Dagbok fran revolutionens Kina 1949”（“Diary from China in Revolution 1949”）as broadcast in 1974.

(32) 王庆源：《成都平原乡村茶馆》，《风土什》，1944年第1期（总第4期），第34页; 林孔翼编：《成都竹枝词》，第113页；何满子：《五杂侃》，第193页。

(33) 《成都快报》，1932年4月28日；《成都市政府工商档案》，38-11-328。

(34) 《成都市市政年鉴》（1927年），第512页；《成都晚报》，1949年2月28日。

(35) 郑蕴侠、家恕：《旧时江湖》，《龙门阵》，1989年第5期（总第53期），第72页；崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，《龙门阵》1982年第6期（总第12期），第102页。

(36) 崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，《龙门阵》1982年第6期（总第12期），第102页。

(37) 陈孔昭：《叶子烟杆（儿）、水烟袋与习俗》，冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，第127页；周少稷，75岁；作者于1997年6月22日在悦来茶馆的采访。

(38) 李劼人：《大波》，《李劼人选集》，第2卷，第154～155页。

(39) 王庆源：《成都平原乡村茶馆》，《风土什》1944年第1期（总第4期），第34页；G. William Skinner,“Marketing and Social Structure in Rural China.”The Journal of Asian Studies vol. 24, No. 1（1964）, pp. 3-43; vol. 24, No.2（1965）, pp. 195-228; vol. 24, No.3（1965）, pp. 363-399。

(40) 《新新新闻》，1945年8月20日。

(41) 《成都晚报》，1949年2月28日；杨槐：《神童子与满天飞》，《龙门阵》1982年

第1期（总第7期），第67页。

(42) Sally Yerkovich,“Gossiping as a Way of Speaking.”*Journal of Communication* vol. 27, No.1（1977）, pp. 192-193；Agnes Heller, *Everyday Life*, p. 223。

(43)《通俗日报》，1910年5月15日。这个事件可能支持赫勒尔的观点“日常生活人们接触中的摩擦一般通过口角的形式”（Agnes Heller, *Everyday Life*, p. 247）。

(44)《通俗日报》，1909年10月21日、12月21日，1911年7月31日；《国民公报》，1914年3月26日。

(45)《成都省会警察局档案》，93-6-2723。

(46)《国民公报》，1916年8月4日；《新新新闻》，1948年12月6日。

(47)《成都市政府工商档案》，38-11-1530。

(48)《成都市商会档案》，104-1397.

(49)《成都省会警察局档案》，93-2-3282。

(50)《成都晚报》，1948年9月19日。

(51)《成都省会警察局档案》，93-2-3282。

(52)《新新新闻》，1949年10月29日。

(53) 有关研究参见 Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism;* Perry Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880—1920;* Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris;* Francis Couvares,“The Triumph of Commerce: Class Culture and Mass Culture in Pittsburgh,”in Michael Frisch and Daniel Walkowitz eds., *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society; Susan Davis, Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia; Christine Stansell, City of Women: Sex and Class in New York, 1789—1860;* and John Kasson, Amusing the Million: *Coney Island at the Turn of the Century*.

第12章　公共生活与国家控制

这章以成都茶馆为焦点，考察作为公共空间的茶馆与国家的关系，特别是揭示地方文化与国家文化在公共生活中的对抗。从晚清以来，政府利用维持公共秩序为借口，颁发各种禁令和规章，加强了对茶馆的控制，从晚清到民国时期地方政府制定了许多规章，仅目前我所掌握者便有15个之多，其中制定于辛亥革命之前1个，民初3个，20世纪20年代1个，20世纪30年代2个，抗战时期4个，1948年4个。[1]这些规章涉及茶馆的各个方面，包括登记注册、禁止赌博、控制帮会、演出娱乐、营业时间、警察监督，等等。其中一些包罗万象，但一些仅针对某一方面。在这15个规章中，9个为综合性的；2个涉及公共卫生；3个关于茶馆戏园和表演；1个是对茶馆数量和营业时间的限制。虽然这些规章在不同时期发布，但从对茶馆的总体政策来看，并无大的差异，表明了对地方政府对茶馆控制政策的持续性。不过，我们可以看到在40年代末，政府十分明显地加强了对茶馆的进一步压制，1948年国民党政权已日薄西山，却仍然有余力颁布4个规章，可见控制茶馆对当局来说是多么重要的议程。

在晚清，改良者和政府视地方风俗为“不文明”和“落后”的，试图按照西方或日本模式进行改造。在辛亥革命后，地方军阀抵制中央政府的政治统一。直至1936—1937年，国民党和国民政府才最后确立了对四川的控制，从而在地方加快了建立一个统一的国家文化的步伐。地方文化抵制现代化旗号下国家文化的同一模式，在抗战和内战时期达到了顶峰。限制对茶馆这样公共空间的使用，或把这些空间置于国家的监视之下。这些规章无疑使国家的权力进一步介入城市社会生活，也引起民众不断的抵制。

环境控制

大多数低档街角茶铺的条件很差。稍上档次的茶馆则肯花钱把茶馆的环境营造得宜人一些，而低等茶馆主要为下层民众服务，为了尽量降低成本，卫生状况经常被忽略，当然它们的顾客更关心茶叶是否足量，环境是他们关心较少的问题，或者他们对简陋、脏乱的环境更具忍受力。李劼人是这样描述晚清的下等茶馆的："不大的黑油面红油脚的高桌子，大都有一层垢腻，桌栓上全是抱膝人踏上去的泥污，坐的是窄而轻的高脚板凳。地上千层泥高高低低；头上梁桁间，免不了既有灰尘，又有蛛网。"(2)在这些茶馆里，使用污染的水、肮脏的桌椅，人们随地吐痰，座位上剪发刮胡，茶桌边修脚，臭味扑鼻的厕所。在庙会和其他节庆活动场所的临时茶馆，卫生条件更难保证，如在花会，顾客们拥挤在临时搭建路两旁的茶棚里，由于地方肮脏，气味难闻，跳蚤横行，有人戏称它们为"臭虫窝"。各种小商小贩、顾客、民间艺人、观众挤在这些茶馆里，空气恶浊。直到20世纪40年代，成都的茶馆仍然是以简陋者为主，所以有人说："成都的茶馆，家数甚多，多是千篇一律，未求精致。"(3)

在20世纪初，社会精英和地方政府把卫生视为塑造城市形象和衡量"文明"程度的重要问题，从全国到地方，清洁都成为城市改良和国家介入城市事务的重要内容。在成都，当1902年警察制度一建立，便立即着手改进卫生状况。宜春茶楼一个堂倌经常把水泼到地上，漏水造成楼下商铺损失，并引起冲突。一天警察总监周善培抓住他的违规行为，罚款4元作为警告，地方报纸称"罚得痛快"(4)1926年颁发了专门涉及茶馆卫生问题的规章，条文包括茶馆雇员不得有性病和其他传染病，桌椅和用具必须保持清洁，茶馆要配置痰盂，不准往地上吐痰，厕所不能有臭味，茶馆里禁止修脚，茶馆理发必须得到许可，等等。1931年，警察令茶社业公会提供全部茶馆雇工的名单，以对他们进行卫生培训。次年，市政府颁布关于茶馆的五条禁令，要求江水必须用沙缸过滤三次，水必须烧开到摄氏100度，茶馆附近不能有厕所，剩茶必须倒在专门的桶里，不能泼在地上，任何违规茶馆都将受到惩罚。但这些规章没有能认真贯彻，1934年警察收到一封著名"本市公民"的匿名信，抱怨拥挤的茶馆里修脚和理发，脚臭难闻，剪下的头发经常飞到茶碗里，地下脏水四溢。警察再颁禁令，重申先前所颁布的关于修脚和理发的条规。(5)

在新生活运动中，卫生问题更成为关注的焦点。1938年8月，成都卫生检查委员会与警察的卫生处和新生活运动委员会联手，考察公园和其他公共娱乐场所的卫生条件。根据它们的调查，许多茶馆的卫生条件差，充斥乞丐、小贩、修脚匠，影响卫生。委员会要求警察加强卫生标准的实施。另外，还制定规章要求茶馆、餐馆、客栈的雇工必须穿工作服和围裙，姓名牌戴在左胸，上面用红笔写明其职名和号码。按照规章要求，每个茶馆必须得到卫生许可证，患有肺病、其他传染疾病像梅毒、麻风等都不得当堂倌。雇员必须始终保持干净。(6)

20世纪40年代初这个标准进一步强化。1942年，成都市政府卫生事务所发布关于茶馆卫生的命令，市政府也颁发了若干关于服务行业像餐馆、茶馆、理发铺、浴室规章。根据这些规章，事务所要求全部茶馆都将进行卫生检查，然后发给卫生证，并登记有关事项。事务所制定《成都市饮食店及茶社清洁检查办法》，其目的是“阐扬新运精神”，“实行劳动服务”，“促进市民健康”，“养成良好习惯”，“加强抗战力量”，“争取最后胜利”。这样，卫生的问题与正进行的抗战和国家的命运联系在一起。卫生事务所还发布了《成都市饮食店茶社清洁检查进度表》，挂在每个茶馆之外，每次检查结果填进表内。(7)

1942年，作为新生活运动的一部分，军队、政府、经济组织、各级警察开展卫生检查。卫生事务所要求茶馆经理人经常性地检查茶房，以确定他们“身体清洁”，那些有肺病、癣疥的人不能受雇于茶馆。事务所还规定每三张茶桌必须提供一个痰盂，茶馆里的各种器具，包括茶碗、茶托、茶盖等，都必须保持清洁。茶社业公会也组织了一个小组，在政府检查前先对卫生进行自我完善。1943年，市政府卫生事务所颁布《取缔管理本市娱乐场所暂行规则》，要求各娱乐场所提供全部雇员的名字、年龄、籍贯、家庭地址、生意地址、雇员数量等。在检查之后，卫生局将发给卫生证，挂在显眼之处，该证每年一换，不能转让。这个规则还强调场所的设施，包括紧急出口，窗户通风，灭火器具、痰盂、垃圾桶等问题。卫生局要求地下必须干净，不能堆积垃圾，厕所不能有臭味，再次重申有传染性疾病，像麻风、性病、肺病等不能当堂倌。1945年，当抗战到了决定性时刻，政府并未因此削弱对茶馆的控制，还进一步颁布了《四川省管理茶馆办法》，要求各个茶馆必须“绝对”达到标准，1948年政府再次公布这些规定。(8)

过去地方政府对小商业采取的是任其发展不加干涉的政策，但20世纪初情况改变了。各种规章的颁布便是国家权力日益影响小商业的一个例子。从这些规章，我们可以发现控制的问题对国家政权日渐重要。如改良者和政府把卫生问题不仅视为是一个公共健康问题，而且有关城市形象和声誉。从晚清到国民政府崩溃，地方政府和警察不断颁布茶馆规章，这从一个侧面反映了国家努力的失败。从一定程度上讲，这种失败或许显示了传统地方小商业对现代化同一性的强烈反抗，因为那些改良措施使它们增加了成本，迫使它们改变经营生意的传统方式。因此，在20世纪的上半叶，在日益恶化的经济状况外加国家控制的强大压力下，成都茶馆艰难地生存和发展，显示了其旺盛的生命力。

行业控制

民国时期国家的行业控制是通过操纵行业公会来实施的。成都茶社业公会从晚清的“茶社帮”发展而来，1931年和1936年在政府要求下两次重组，丧失了某些传统会馆和公所的特点。按照顾德曼（Bryan Goodman）的观点，像行会和会馆这样的传统组织的重组，实际上是国家权力和民族身份认同建构的组成部分。M.B.莫斯（Mosea Ballou Morse）在其1932年关于中国行会的研究中，强调行会的宗教的功能，把行会定义为中国“唯一将宗教和慈善结合的互助会”。他分析了行会在欧洲和中国的不同起源。在欧洲，行会的权力来自国王、邦主、议会或市政官府；但是在中国，行会“完全是民主产生的（purely democratic origin），没有国家授予的权力”。(9)他对中国行会的这个论断，对清代来说是准确的，但民国时期的行会的性质已有很大的变化，特别是抗战和内战时期，行会越来越依靠国家授予的权力。因此，成都茶社业公会较之过去的商帮、公所和会馆，独立和自治因素大为减少，倒更趋近过去欧洲的行会。国家日益加强对社会组织的控制，这成为民国时期国家权力深入到社会基层的一个重要实例。另外，如果说过去行会与会馆经常功能重叠的话，那么抗战时期这两个传统组织已经完全分离，我们看到成都茶社业公会完全成为一个行业组织。

虽然公会的日常事务由成员选举的理事会负责处理，但公会在相当大程度上被地方政府所控制，其重要决定必须得到政府的批准。但是，公会竭力以集体力量与政府就物价和赋税负担问题上进行交涉。政府以“稳定市场”为借口，在战时实行价格控制，茶馆没有权力按照其成本和市场决定价格，这危及茶馆之利益，一些茶馆甚至因此破产关门。我们可以看到公会经常在价格和捐税问题上与地方政府发生冲突，但又不得不在政府和各茶馆之间维持一个平衡关系。从某种程度看，公会的斗争反映了社会对国家权力日益深入经济和日常生活的抵制。

公会竭力维护其“行规”，但缺乏惩罚那些违规的茶馆的权力，因此需要政府对违规采取行动。这个事实说明了公会需要依靠国家权力去控制本行业及其会员。“行规”经常会与个体茶馆的利益发生冲突，当冲突发生时，一般都是有政府作倚恃的公会占据上风。例如公会竭力维持一个全行业统一价格，以防茶馆用低价自相残杀。另外，在政府的支持下，公会有效地限制了成都茶馆的数量，这样有助于本行业的稳定和减轻同行竞争。当然，这些措施也不可避免地遭到那些试图进入茶馆行业的生意人之反对。茶社业公会竭力争取“营业自由”，例如自己决定价格的权利；但它却寻求政府支持以控制茶馆的数量，实际上又成为真正“营业自由”的极大障碍。这个矛盾揭示了公会所处的两难处境。那些试图挤进茶社业的生意人，不仅要面临政府之限制，而且遭到公会之排挤。从晚清到20世纪40年代末，成都茶馆一直限制在五百到八百之间，而且大多时间是在六百左右徘徊，在相当的程度上便是公会同政府联手的结果。虽然西方的“自由竞争”和“商业自由”的观念在晚清便进入成都，但这个城市的经济结构长时期并无根本性地变化，政府和各行业的公会在

经济生活中仍然扮演着重要角色。即使人们竭力争取“商业自由”，但在整个民国时期，这个目的并未达到。

公会与地方政府的关系是相互利用的。一方面公会不得不维持与政府的良好关系以得到其支持；另一方面公会又竭力为茶馆整个行业利益与国家进行斗争。当然，国家和茶馆之间的利益冲突，使公会经常面临十分困难的处境。公会的主要职责之一是地方政府和各茶馆之间的沟通，代表行业与政府协商。政府的新政策很快通过公会传达到各茶馆，各茶馆的诉求亦能通过公会上呈到政府。从晚清到国民政府的崩溃，政府对茶馆的政策基本是强调控制，但达到这个目标并非轻而易举。从现有资料看，政府的一些政策得到贯彻，另一些则形同具文；一些政策在某个时期发挥了作用，但另一个阶段则遭废弛。毫无疑问，国家的许多政策都要依靠茶社业公会来执行。公会与政府一般通过协商、谈判以解决分歧，尽量避免直接对抗。当政府迫使公会执行某项政策时，也并不想公会失去在本行业的权威，因为官员们发现，利用公会作为中介，远比直接控制整个行业和各个茶馆容易得多。而公会为本行业争取权利时，也竭力有所节制，不愿把同政府的矛盾弄到不可收拾的地步，为自己留下进退的空间。当然它采取如此的策略也与其组织的性质有关，其权力由国家所授予，也随时可能被国家所剥夺。

数量控制

限制新茶馆的开办是地方政府的一贯政策，这得到茶社业公会的热情支持，公会十分需要政府采取行动，取缔“非法”开办者。虽然它们的目标一致，但出发点却不同。公会为了避免数量过多造成的内部竞争，而政府则认为这个场所滋生弊病，浪费时间，应该控制。这样，在整个民国时期，特别是20世纪40年代，关于营业执照的审批日渐严格，公会和政府联手颁布了不少规章，规定茶馆新开、转手、搬迁、更名、重新开张等政策，限制达到登峰造极的地步，事实上市府基本拒绝新开茶馆的申请。1943年，《成都市茶馆业取缔办法》颁布，明确规定不允许再新开茶馆，那些“位置不适宜”、“妨害公共卫生”、“妨害交通”的茶馆都必须搬迁或关闭，但其他茶馆“应在原地开设，不得迁移到别处”。(10)任何茶馆要得到新营业执照，或者丢失执照补办，都必须经过仔细调查。如1946年10月，圆园茶社因丢失执照通过公会提出补办。调查员进行了公开和暗地调查，得知该茶馆已经开办三十余年，遂报请许可。(11)

这个政策得到茶馆业主的普遍支持，他们经常在这个政策的实施过程中扮演一个角色。如1946年十多家茶馆写信给政府，揭发何吉安的柳江茶社是“非法”经营，因为该茶馆并未登记。当局立即将该茶馆关闭。但一些茶馆老板则不用“茶社”这个名称以逃避限制。1947年一个商人集资在湖广馆街开办一个讲评书的书场，政府立即将其关闭，指责其实际上是未经允许的茶馆。又如政府令雪兰咖啡厅进行重新登记，说它“以咖啡之名，而为卖茶之实”。但这个咖啡厅宣称，由于它正在装修，只能以卖茶和点心维持，但负责处理该案的官员坚持咖啡厅卖茶是违规，否决了其请求。(12)同年，78个茶馆业主共署一封告状信，指责金泉街的泗泉茶社非法营业。这个茶馆原在下河坝街，1944年原店主死亡后关闭。按照政府和茶社业公会的规章，关闭的茶馆不许再开。(13)

然而，那些试图进入茶馆业的人却反对这种限制。1947年，有18人联名向成都市参议会提交了一个呼吁书，请求允许开茶馆。他们对政府目前的政策表达了不满，认为允许现存的茶馆继续营业，但却以坏人混杂其间和浪费时间为理由不许新开，是非常不公平的。他们强调茶馆给外来客和本地居民都提供了极大方便，特别是商人在茶馆得到市场的信息，茶馆也是人们喝水和苦力、工匠等人休息的地方，随着人口增多，茶馆的需求更大，甚至一些咖啡馆也开始售茶。他们还以法律所准许的“营业自由”为依据。(14)因此，他们呼吁政府按照市场供需关系，停止限制的政策。

茶馆转卖也被禁止，但茶馆易主时有发生。1944年，5家茶馆因使用前店主的执照被迫关闭，营业执照被吊销。政府的限制使新店主得到执照异常困难，因此当一个茶馆易手后，新主人一般继续使用原主的执照。有时，新旧主人结成一种合伙关系，不过有的这种合伙关系不过是避免申请新执照麻烦的一个权宜之计罢了。(15)例如，1947年，一些茶馆业主向政府揭发鸿升茶社使用前店主的执照，违反了“商规”。政府在

确认茶馆易手后，将这家茶馆关闭。“顶打”也被禁止（这是借用土地租佃关系中的一个词，即指那些把租来的茶馆再转租给其他人）。1948年，桃源茶社房主控告承租人“顶打”，要求政府将其关闭。叶某租余某之屋开办这个茶馆，但1946年叶将该屋转租给唐某，桃源改名为合记桃源，名义上是叶唐合资，但实际上是唐独资。政府限期唐关门，当唐并未遵守，又营业了4个月。一张由市长签署的告示显示茶馆被迫关闭，执照收缴。(16)

也有因承租引起其他纠纷者。1945年，抗战胜利前夕，武圣演讲会与树荣茶社就茶馆的名称发生纠纷，武圣演讲会请求政府帮助。1938年演讲会将茶馆租给李树荣，但1940年茶馆由于日机轰炸受损，茶馆修复后，李没有通知该会便将茶馆改名为树荣茶社，并在政府注册。该会要求政府将名称改回。市政府令李交回执照，同演讲会签署一个合同，表明“树荣甘愿立约，将登记证交案，由市府更正，交武圣演讲会收执”。由保长、甲长作证人。李租借茶馆和其他全部用品，包括桌椅、茶壶、茶碗、水缸、灶、电表等，都在合同中列出作为附件。李树荣将执照交还给演讲会，并继续经营该茶馆，但是名称改回为武圣演讲会茶社。(17)

政府的控制政策使茶馆挪动十分困难，茶馆业主为减轻竞争，也竭力帮助政府揭发所谓“违规”者。如1947年13个茶馆揭发青羊场正街的中和园茶社搬迁，没有得到许可便开业“违反管制规定”。按照业主罗崇德的解释，他的茶馆“西南阁”也在青羊场正街上，并向政府注册。但1943年因为道路扩展，茶馆空间大大缩小，无法营业，于是罗与同街的庹中和协议共同经营，庹提供房屋，罗提供桌椅。罗宣称，在开张那天他告诉同街其他茶馆业主这个情况，“得同业等赞许”。罗称他没有重新申请执照是由于不了解手续。茶馆在同一街内搬迁，不应该认为是新开茶馆，对其他茶馆的生意也没有任何影响。(18)也在这一年，7家茶馆经理人联署揭发牛市口的义明轩茶社“非法迁移”，搬迁到三官街，违反了公会规定，要求政府查办。(19)这些例子反映了茶馆主人是如何寻求一切机会使竞争者出局的，一旦他们发现借口，就会利用政府将对手置于死地。

娱乐控制

20世纪初政府竭力控制娱乐，这个政策成为当时打击大众文化之组成部分，该政策的实施也反映了茶馆、娱乐与国家权力关系之间的性质。在晚清，在国家权力的支持下，精英力图改良和控制公共娱乐；在民初，新政府颁布更多的限制地方戏的政策。1913年，四川都督以演戏为大众教育之重要部分，令各戏班只能演出那些弘扬积极精神、鼓舞民气的历史剧目，指责那些仅改了戏名的“淫戏”，“败坏风俗人心，莫此为甚”，令警察和内务司严格执行规章，严惩演“淫戏”的戏园经理。内务司还制定措施以“化民善俗”，“杜渐防微”。(20)

措施之一是颁发《取缔戏曲规则》，以达到“整饬风化”的目的。该规划称“社会教育，戏曲为最。普通市井儿童，歌行道上，率皆戏词。佣夫走卒，手执一编，大都戏本。倘能因势利导，以正大之事，纯洁之辞，激励之声，容哀感之音调，输入其脑筋，意向所趋，不期而自正。反是则淫僻荒靡，患不胜言”。无论是在会馆、庙会、戏园的庆祝活动中的地方戏、皮影戏、木偶戏以及所有曲艺的演出中，都在该规则的管理之下。规则要求各戏班、戏园、茶馆呈交剧目给内务司审查，只有那些“有益社会”、“无害风化”的戏才能允许上演。那些演“淫声秽色”者将受到惩罚。另外，这个规则还要求“优伶戏毕下台时不得着异色衣服”。政府令茶园上报其姓名、籍贯、住址、资金来源、戏院地址、演员数量等信息。演员则必须向政府报告他们的年龄、籍贯、演戏的年数，在戏班学徒还必须出示“自愿书”，确认其不是被迫以此为生。除此之外，还规定戏园不得在接近学校、官府、工场、庙宇以及交通要道等地营业。还限定演出时间必须在早9点到晚9点之间。(21)

同时，四川警察总厅禁止一切所谓“淫戏”，指出虽然警察反复查禁，但戏园“斗巧争奇，渐趋淫邪”，“违禁演唱”。一位警察调查发现，甚至在一些高级茶馆戏园，包括像群仙茶园、大观茶园、悦来茶园等也上演禁戏。这些戏园不遵守规章，“贻害风俗人心”。警察指责群仙茶园让艺人表演“任意猖狂，毫无忌惮”，演员动作“狎亵”，“丑态”百出。如果这些演出继续进行，社会风气将受极大伤害，警告如果不停演，戏园将受到严惩。警察采取的政策比内务司严厉得多。所谓“淫荡”戏，其实经常不过是关于爱情、罗曼史而已，但精英认为这些戏会导致年轻人变得“下流”和“淫邪”。(22)

也是在1913年，四川省行政公署发文抨击茶园演戏的各种问题，称辛亥革命后，“民间困苦”，但“独戏园异常发展”。公署还指责大观、悦来、万春、群仙等“钩心斗角”，批评成都市民为看戏“人人如中风狂走”。公署认为看戏是“落后”的习惯，与“内治攸关”，因为看戏不适合这个“天演优胜”之时代。该文还把中国戏与日本、西方娱乐进行比较，称在日本，艺伎的歌舞是由“文学士或文学博士”编写；在法国，“其名优亦多出身大学，均以保存古乐古语为唯一要素”。(23)显然，政府歧视中国自己的传统，赞扬外国娱乐方式。精英官员可能对日本艺伎和法国艺人

所知有限，但由于它们来自东洋和西洋，便认为优于中国的传统娱乐，反映了当时改良精英的西化倾向。

公署认为成都茶馆戏园有三大问题。首先，不利于大众教育。这些戏园“以世俗歌曲为门面，以冶容工貌为精神”，而且“目染耳闻，不败者鲜”，造成“民德日薄”，而“此等国民”，于国于社会都有害。其次，妨害地方经济。“吾川四塞之地”，虽然“五矿丰富”，但“货弃于地”，丰富的自然资源被浪费了。现在四川试图发展工商业，抵制外货，成都作为省府，如果“提倡戏园，以图发达，所使劭年弱质，习成游惰”。因此，戏园“有碍于实业”。其三是于财政不利。从辛亥年兵变，省库被抢，成都便一直遭受财政危机，但人们仍然在茶馆浪费了大量金钱，征税也十分困难。“公私财产，均形支绌，而人民区区所得，反以戏园消耗大半。收捐有限，徒令生活，愈高愈险。”如果这个情况进一步恶化，则使“官吏坏其箴，军警丧其守，学人踰其阈，商旅覆其巢”。而且“一般人民，搜刮攫取，以供嬉玩”。政府采取了限制政策以解决这个问题，为达到此目的，政府力图改良现存戏园，不再允许新开。(24)这个文件反映了地方政府对戏园的看法和估价，重复了过去官方和精英对茶馆“弊病”的种种指责。

1916年是中国政治发展重要一年，这年袁世凯宣布恢复帝制，护国战争爆发。12月，反袁胜利结束。局势刚一稳定，警察便颁布《取缔戏园法》，涉及经营茶馆戏园各个方面，从座位、茶碗，到售票、观众等，事无巨细，一概都管。例如，由政府决定戏园座位数量，售票不得超过这个定额。甚至规定了座位间的间隔，不能增加凳子。观众座位优劣本着先来后到的原则，先来者不得为他人占位。当政府规定的票数售完后，应该挂出一个牌子。如果一个观众临时离开，但其茶碗仍在桌上，应该视为座位有人，他人不得占据。捡到的遗失物品应交予警察处理。茶馆雇员要礼貌对待顾客。该规章提出了观众行为和管理准则，包括购票排队入场，客满后不得再放人进入。还规定了政府调查员到园办公室必须出示证件，但到场维持秩序的宪兵则不用。军人只需付50文购票，但必须坐在楼厢的划定区域，票售完后不得强行进入，只有穿军装的军人才能享受减价票。规则还说明了再入场规定，如果观众入场后需要出场，必须得到一张再入场券。观众不得随意变换座位，或挡住他人视线。如果在戏园找人，不得吆喝，由茶馆雇员拿一个板子，上写被找人的名字，在场中走动，以免干扰他人看戏。一旦戏开演，观众应保持安静，不得喝彩。凡违规者视情况予以处罚。该法还对戏班进行规范，要求各戏班表演新戏，并提前两天向警察提交戏本，未通过的戏本不得上演。如果某演员不能出演，必须公而告之。“禁止演唱淫邪各戏”，舞台上的演员不得使用“淫荡鄙俚之言词”，不得有“猥亵之性状”。只有演员才能上舞台，禁止与观众进行任何交流，演员不得坐在观众席观看演出。演出夏秋季必须在10点前、春冬季9点前结束。戏班人员不得在戏园争执和斗殴。(25)这个规则是目前我所能见到的最全面、最详细的关于茶馆戏园的规章，使我们清楚了解到警察是怎样控制戏园和观众的。

尽管对演出有许多限制，茶馆戏园并没有认真遵守。如1932年市政

府指责春熙舞台演出“情节怪诞”、“唱做淫亵”的戏。市政府令该戏园提交戏本供审查，但经理回应说演出并非都是按戏本进行的，政府认为这不过是避免审查的借口罢了，再次下令呈交。事实上，只有在政府威胁要严惩时，各戏园才会呈交戏本。具有讽刺意味的是，成都市长指责悦来茶园没有按规定提前三天递呈戏目，而且上演“淫盗迷信戏剧”，该茶园却是从晚清以来改良“新戏”的先驱，“文明社会”的窗口。(26)在这样的限制政策下，艺人们的谋生面临诸多困难，对茶馆本身的生意也相当不利。如前所述，演戏能够吸引更多观众，当茶馆中表演受到限制，生意便下降了。

抗战时期，政府对茶馆的控制进一步加强，不仅颁布对整个行业的规章，甚至还有一些规则专门是针对某一个戏园的。例如，1939年，政府同意颐和园“添设书场”，但颁布下面的规定：不准演唱淫词，只有演员才能上舞台，演员不得与观众交谈，不得做任何有伤风俗或公共秩序的事，客满后不得再售票，不得加座挡住过道，票价必须印在票上，观众保持安静，演出必须在晚9点以前结束，舞台、墙壁、地上必须每天清扫，不得雇佣任何有传染病者。违犯这些规则者将面临关门的处罚，经理人将受惩。(27)这些规定几乎涉及茶馆生活的各个方面，从演员和观众的行为，到卫生和营业时间。

如果一个演出班子要转移到另一个茶馆，也必须得到许可。1940年，广寒平剧书场请求许可一个逃难来的班子在此演出，以解决他们的生计。这个班子先是在二泉茶楼表演，但日机轰炸后茶馆关门，他们失去生计。(28)1941年锦华茶楼的经理向市政府请求允许演大鼓书，说茶馆最近重新装修，符合安全和卫生规定。为了“繁荣市面”，请求允许从京津地区来的一个班子演出，该班有十多个艺人。茶馆为此集资几百元，承诺将“每日加唱抗战歌曲，藉资宣传”。茶楼保证全部艺人都将遵守规则，所演“绝不稍涉浪漫至伤风化”。政府派员进行调查，确认安全和卫生，强调戏班是有档次的，非一般“江湖卖艺之流”。但是调查员也提到，由于茶馆处于成都中心的春熙路，观众如此集中，如果空袭的话，将十分危险，与政府关于减低人口密度的政策相矛盾。成都市长拒绝了这个请求，但允许戏班转移到一个较安全的地段演出。(29)

在国家日益加强的控制中，茶馆和艺人都面临严峻的挑战，但是它们能够充分运用各种策略，与政府政策进行周旋，得以生存。控制大众娱乐是从20世纪初以来国家对人们日常生活干预的一个组成部分，关于娱乐控制的相当大一部分是针对妇女的，这个问题将在下面进行讨论。

性别控制

妇女进入公共空间和茶馆，经历了许多障碍，这些障碍不仅来自传统观念对妇女公共角色的束缚，而且还在于改良精英在妇女问题上的保守态度。1910年的《通俗日报》发表的一篇题为《妇女不可听戏》的文章便表达了这种精英改良者的矛盾心情。作者对世风日下十分失望，抨击戏班子为吸引观众而上演“有害”的节目。在作者看来，观众看戏应该欣赏的是服装、表演以及唱腔，但茶馆中的氛围却与这些格格不入，“叫好的，拍掌的，不用问，必是淫戏”。更有甚者，演员“手提着裤子，口咬着手巾，哼哼唧唧……那一种声音，叫人听见，真不好受。甚至帐子动弹，解怀露胸，笑迷迷的眼，红敷敷的脸，嘴对着嘴儿，手拉着手儿”，按作者的话说是上演一场“活春宫”。作者还攻击男女平等、婚姻自由等主张是“邪说”。对于妇女不喜欢看“改良新戏”、“文明新戏”而担心。女客吸引更多的男客到戏园，他们到戏园醉翁之意并不在看戏，是那些衣着光鲜的女人们使他们大饱眼福。在演出过程中，男女在趁喝彩之时，暗送秋波。作者希望那些涉世不深、单纯的“良家妇女”，不要到戏园，以远离不良影响，家里人也应对其进行劝阻。作者还抨击戏班不顾政府禁令，擅自上演淫戏，甚至有意加入色情内容，以悦观众。如果淫戏在城内被禁，妇女则蜂拥出城。因此，作者呼吁男人要管好他们的女人，“劝其认识字，懂得礼，顾廉耻，保名誉，管得了家的人，做得了女人主的诸君子，千万别叫妇女听戏”。(30)那些“新式”精英在对妇女抛头露面问题上的保守态度，延缓了她们进入公共空间的过程，成为妇女追求公共生活的主要障碍之一。虽然这个时期，精英们以崇尚西方为时髦，但对妇女问题上的态度却与西方同侪大相径庭。

在辛亥革命之后，妇女进入茶馆看戏日多，但男女混杂却是警察明令禁止的。茶园一般采取男客女客安排在一天不同的时段，或一周内不同的不同日期。例如可园分“男宾座”与“女宾座”。二、五、八（即阴历每月二、五、八、十二、十五、十八、廿二、廿五、廿八）对女客开放，其余为男客时间。但如果女宾日恰逢星期天，那么也只对男宾开放，第二天则为女宾。显然，这个安排仍然是以男人为中心的。1912年万春茶园的一个广告称，9月22日和24日，白天演出只卖女宾票，3角一张，随女主人来的仆人1角，小孩半价。夜场只卖男宾，2角一张。夜场从5点半开始，9点结束。当然，这种安排对那些想到茶园看女人的男子很不利。在民初，妇女的入场政策时松时紧，女宾给允许男女同场的茶馆带来兴奋，哪怕男女分开坐，但戏到达高潮时，男客乘机站起来打望女宾，而女宾“嬉笑撩拨男宾，秩序大乱”。(31)这种状况也成为社会改良者反对戏园里男女观众混杂的原因之一。

在成都，妇女对包括茶馆等公共空间的平等权利的争取，经过了一个长期过程。在20世纪20年代，男女混杂在茶馆里虽然并不普遍，但是茶馆为男女顾客的交往提供了空间。不过，妇女进入茶馆的限制也时有反复，如1932年，中山公园向市政府报告，称该公园茶馆里，“暗娼混迹其间，藉名饮茶，暗地勾引一般无识青年走入迷途”；二是流氓也在茶

馆制造事端，甚至发生械斗，骚扰女客，公园不得不雇特别警卫巡查各茶馆。警察因此分布告示，禁止妇女到中山公园茶馆，“以维治安”。(32)甚至到20世纪30年代中期，警察仍然竭力分开男女。如1934年冬鼓楼街的芙蓉亭茶社搬到玉带桥，改名为陆羽茶楼。从1929年便在该茶馆演出的著名的盲人竹琴艺人李德才，也和其他艺人到了新址。1935年4月，警察派人“详为侦察”，称李的演出超过了规定的晚上收场时间，而且场内“男女杂坐”，有害社会风俗，令演出停止。该茶馆老板袁纪福解释说，由于正是花会期间，白天没有演出，因此只好在晚场让男女同进。由于经济不景气，演出使茶馆得以维持，如果停演，茶馆亏本无疑。茶馆依靠竹琴演唱，同时这些艺人也依靠茶馆，10个眼瞎艺人也将失去生计。袁请求警察考虑他所雇皆残疾人，保证以后演出将分开男女，并在晚上7点结束。他称全部节目都是“高雅”和有教育意义的，不会违背新生活运动的宗旨，如果发现场内有土匪和其他嫌疑活动，将立即报告警察。(33)但警察否定了其请求，指出：“现值戒严期间，娱乐场所亟应从严取缔”。据档案资料，袁后来又呈交了至少三个请求，反复描述他要“维持盲人生计”，没有演出使他“蚀本不已”，指出“数十盲人亦因之断食”，说明“两方苦况在在堪怜”。警察先以戒严法为借口反复否决，但后来也松了口，表示“从缓再夺”，袁只好耐心等待。1935年5月，在演出停止一个月之后，警察所派人进行调查，复核茶馆没有违规现象后，表演便才重新开始。(34)

如果演出班子中有女艺人，也会受到政府的限制。1936年戏班明德堂申请在芙蓉亭茶社演出便颇费周折。明德堂已有二十多年历史，是只有四人的小班子，其中三个为女性，年龄在21～40岁之间，而且都有不同程度的残疾，据描写是或“眼瞎”、或“眼目近视”、或“眼昏”、或“跛脚”等。该班多年来在川东南各县巡回演出，“并无淫邪词调，荒谬声律”，所唱皆“词旨高雅，音歌纯正，足可救正人心，补助社会教育之不逮”。其于1936年春到成都，先由警察批准在花会演出月余，得“各界赞许”。但花会结束后，戏班必须继续谋生活，便选择了芙蓉亭茶社。(35)负责处理此申请的警察表示，其节目中未发现任何不道德之内容，但警局的回应是：“查妇女清唱，对于风化秩序在在有关。如其散布在各街茶社内营业，妨碍甚大。兹为体恤业人等生计起见，准其另觅偏僻地点，仿照戏园规模设备，唱台不得接近街面，以便取缔，而杜流弊。”警察的策略是虽然允许这些人谋生，但尽量减少其影响。一般来讲，警察对于女艺人的控制甚严，如果她们不是残疾，则很可能会被禁止。警察要求演出场地必须远离要道的僻静地。明德堂先找到芙蓉亭，芙蓉亭也向警察提交了申请，还由一个铺保联署，指出这些艺人不能开演则失去生计，甚至无法果腹。但警察仍然坚持演出地点不能“接近街面”。

虽然没有得到正式许可，班子仍然开始在芙蓉亭开演。在给警察的申述中，他们强调成员“非娼妓式组合之清音工会可比”，这个说法似乎暗示唱清音者可能兼做妓女，但这有可能是由于同行竞争互相诋毁的结果。尽管警察确认这个茶馆是在背街的二楼，“对于风化秩序，均无妨碍，有街团首人可查”，但是警局再次拒绝批准，令取消演出。明德堂和茶馆立即再次上书，表明他们设法寻找新场地，但没有找到合适的地

方。如果停止演出，演员们将无以为生。再者，茶馆与班子相辅相存。没有演出，顾客减少，茶馆将亏本。经理请求在班子觅新场地同时，准予继续演出。这样皆可"公私两全……十余人生活有赖，不致演成流落之苦"。这年8月，班子最后找到陕西街的吟香茶楼，远离闹市，警察才批准了演出许可。(36)明德堂的经历不仅反映了民国时期国家大众娱乐的政策使艺人们更生计日绌，而且揭示了对女艺人的加倍控制使她们的处境更加艰难。

不像大多数一般妇女，妓女则一直是茶馆的常客。地方精英对此非常不满，指责茶馆里卖淫经常引起纠纷，如争风吃醋、散播流言、围观拥挤，甚至打架斗殴等事端发生。因此，政府不断采取措施禁止妓女进入。虽然不准妓女在茶馆活动，但她们甘冒当众受辱、被警察惩罚的危险，不断向禁令挑战。1914年一个报道显示人们是怎样对待茶馆里的妓女的。陈月秋是当时成都名妓，绰号水红桃。一次有人发现她在悦来茶园看戏，想故意使她出洋相，把她的名字写在一个黑板上，说是有人找陈月秋，让一个工人拿着黑板在场子里面转，这是当时演戏时找人的通常办法。一个警察对此很吃惊，"陈月秋是监视户，你在此会她何为？"那人答称"因为在此，才来会她"。警察最后在楼厢上发现了陈，把她带到警察局。而那个恶作剧的男子因没有报告警察，而因"轻薄无行"，被罚款2元。一些茶馆对妓女出没视而不见，1938年《成都快报》就这个问题发表一篇《关于妓女坐茶社》的文章，称妓女由"公爷"（即嫖客）陪同，"言笑淫浪"，"举动轻浮"。如果堂倌不为他们服务，可能被扇耳光。文章作者指出，"这是很严重的社会问题，不仅是贴贴布告就能了事的"，要求政府采取具体行动。(37)

政治控制

茶馆充满着政治，从阶级冲突、对社会现状的批评，到对国家政策的讨论，以及政府为控制人们思想的宣传，可以说茶馆见证了20世纪上半叶中国政治的发展和演变。人们在那里讨论社会改良、保路运动、辛亥革命、军阀混战、国共相争、喋血抗战以及国民政府的崩溃。那些茶馆中流传的风言风语，也在相当程度上反映了社会、经济和政治的大动荡。(38)

抗日战争将茶馆政治和茶馆政治文化推到了史无前例的高度。抗战把抵抗的政治也带入到茶馆之中，各社会集团和政府官员以茶馆作为宣传爱国和抗日之地，在那里贴标语、海报、告示，并监督演出和公众集会。茶馆实际成为了一个“救国”的舞台。在这个时期，国家力图规范战时生活，从而引起了关于“吃茶与国运”的讨论，把坐茶馆与国家命运联系在一起，这样光顾茶馆便被定义为不爱国、不关心国家命运。(39)这种把吃茶与“国运”联系在一起的批评，既是当时的时髦，亦代表了政府和改良精英对茶馆的一贯态度。许多精英认为茶馆反映了人们的“惰性”，在茶馆中消磨时光，浪费生命。“吃茶”与“国运”本来是并不相干的两回事，便如此地在国家的话语霸权下被连接起来。

其实，当政府和精英竭力控制大众娱乐、试图改变战时人们的观念之时，也寻求用茶馆来进行战时教育。他们认为“必须对各方民众，施以启发，施以宣传，使人人能明了本身责任，时代要求，当前之危机，将来之希望”。这实际成为从中央到地方的战时国策。《服务月刊》发表题为《茶馆宣传之理论与实际》的文章，对“茶馆宣传之价值与抗建之关系”进行了系统阐述。以为“四川而论，茶馆极多”，如果可以“有计划有步骤”地“巡回利用”，那么不出一年，“宣传工作定可活跃”。文章认为利用茶馆进行宣传的好处是，可以在民众“休闲之余，交易之余”，又可以收到“宣传效果，公私两便”。按照文章的提议，要成立讲习会，根据不同茶馆，不同听众，采用不同的宣传方法。在宣传方式上，要避免“枯燥无味”，不玩弄“术语名词”和“艰深口气”，而要“富于情趣”和“浅显明白”。要尽量运用图片、漫画等资料、各种曲艺形式等。甚至对宣传员的态度、衣着等都有考虑，如“服装不宜奢华，力求俭朴”。(40)

抗战结束后不久，成都三个主要权力机构，即成都警备司令部、宪兵、成都市府，联合发表五条命令：“一、严禁军人暨非法团体在旅店茶社聚众开会。二、严禁不肖之徒在旅店茶社挟娼或赌博。三、严禁非法分子聚众讲理吃茶，扰乱公共秩序。四、凡有损毁旅店茶社什物者，应照价赔偿。五、凡违犯上列各项者，决予从严究办。”(41)像晚清和民国时期颁布的其他许多规章一样，这个布告反映了地方权威特别关注的两个方面：政治集会与公共秩序。关于政治集会，政府力图限制人们的政治权利，无论是军人还是共产党及其追随者，禁止任何他们认为可能对其造成政治威胁的公共聚集。至于公共秩序，国家似乎是从考虑公共安全出发，但经常以所谓“不肖之徒”、“非法分子”等似是而非的话语，来

打击政治对手，而并非真正出于公共安全的考虑。

政府十分警惕人们在茶馆中对政治的议论，它对茶馆中举行的公共聚会更是分外关注。警察经常派便衣监视茶馆中的任何这类活动，试图把一切“危险”因素扼杀于萌芽之中。正如前面已经提到的，地方权威试图控制人们在茶馆中所读、所看、所听，这种渗透在抗战中达到顶峰。但战后国家不但没有松弛这种控制，反而更为严密。例如，1946年，当原军校同学在枕流茶楼聚会，警察派便衣到那里探听。据探听者的秘密报告，与会者不过讨论了当军队所在编制被撤销后，那些曾在前线浴血奋战的军校同学将如何维持生计的问题。他们决定成立同学会，并选举了会长，向政府申请救济，要求政府在各地为牺牲同学建纪念碑。(42)同年，地方政府发布告示，禁止这类集会：“查近来本市旅店茶社，常有军人擅自组团体，聚众开会。经绥署治安会报决议，亟应从严查禁，以遏乱源。仰该同业公会立即转知各该同业，如有军人在旅店或茶社内开会，应由该业负责人迅速密报警备部办理，否则从重议处。”(43)由于担心军人可能造成比其他人群更大的危害，国民政府对军人的公共集会十分敏感。不仅颁布了许多规章，而且要求茶社业公会和各茶馆一旦发现他们的聚会，都必须报告。从现有资料看，此类聚会大多是社交，而非以政治为目的。但政府认为，任何公共聚会都存在潜在威胁，因此必须扼杀。政府之过度反应，也暴露了在内战爆发后民主运动兴起以及国民政府所面临的深刻的统治危机。

抗战胜利以后，政府对茶馆的控制反而日渐升级。1946年2月，四川省主席在“新生活运动”纪念会上致词时，指责“成都人坐茶馆风气甚盛，茶馆不但消磨吾人宝贵之光阴，且为万恶之渊薮”，认为现今社会上各种“诲淫诲盗之现象，皆由茶馆内所滋生”。要求“欲革除不良习性，必须先从不坐茶馆做起”。成都市政府立即作出反应，要“秉承”该主席“意旨”，决定“纠正此种不良习俗，将蓉市茶馆逐渐予以减少”。先是派员分赴各区调查，“切实取缔”，其取缔原则是使茶馆密度大的地方进行合并，地址窄、卫生设备差的茶社关闭。虽然我们知道如此激进的措施总是虎头蛇尾，但也反映了政府对茶馆的敌视态度。社会生活的日趋警察化，引起人们日益强烈的不满，如《新新新闻》上的一篇文章称，作者在茶馆碰见熟人，“开始寒暄”，熟人说从报上看到“惊人的消息，说是政府要实行警察区制，理由是外国行之已久而成绩昭著”。又说市政府对茶馆进行严密管制，理由是“游手好闲的流氓把社会弄混乱了”。文章讽刺说，人们将“在警察先生的管理下过你的民主生活”。(44)

政府竭力控制茶馆的另一个重要理由是，在国家面临危机之时刻，必须改变所谓“落后”社会习俗。1948年，四川省政府“为纠正人民赌博及闲坐茶馆等陋习”，而发布训令，宣称“现值动员戡乱建国时期”，因为“全民责任之艰巨”，而采取这些措施。但是由于“社会痼习，依然如故”，特别是“赌风之猖炽，茶馆之林立”，因此“其影响心理建设、地方秩序及国民经济，均极剧烈”，必须“严密取缔，彻底纠正，以遏颓风”。根据这个训令，各地茶馆，由于男女聚集，“积垢丛污”，不但容易滋生传染病，而且“公然演唱淫词邪剧”，“增进迷信”，甚至“捕风捉影，造谣

生事”，所以是“贻害无穷”之地。省府要求各地，“详拟管理改善办法”，利用茶馆等场所，“实施民教社教，化无用为有用”。使那些“怠忽及不规则分子，均获启导机会”，而且可以乘机“改善市容，用昭整齐”。这个规则还要求“从严禁止”新设茶馆。省府认为这些措施“事关移风易俗及动员戡乱建国，至为重大”。因此要求各级官员认真对待，“万勿视同具文”，而且将“随时派员考察执行”。(45)

同时，四川省会警察局也发布《四川省会警察局管理茶社业暂行办法》，更具体规定了茶馆控制措施。(46)接着，成都市政府也制定了《成都市茶馆业取缔办法》，增加了新的限制：不准任何新茶馆开办；那些影响公共卫生和阻碍交通的茶馆必须迁移或关闭；除非由于像拓宽道路等公共计划的影响，任何茶馆不得搬迁；没有政府批准，茶馆不得易手；茶馆停业三个月以上者不得再开业，执照作废；所有违规者将受到严惩。(47)这些规定反映出省府、警察、市府全都出动，来势凶猛地对茶馆发动的攻势。其中警察所颁布者最为详细具体，其打击政治聚会的目的也最为明确。从晚清到民国末所颁布的规则看，不仅反映了国家对茶馆日益增强的严密控制，但也暴露了国家需要不断地重申其措施，否则难以得到认真的贯彻，从一个侧面反映出茶馆及其文化的抗争及其韧性。

公共生活中的权力角逐

晚清以降，现代化潮流冲击整个中国，随之而来的城市改良运动，其宗旨便是加强对城市和城市生活的控制。本章便通过茶馆这个窗口，来看国家是怎样实施这样的控制的。我们可以看到，设立各种规章以维持公共秩序，规定卫生标准以防止疾病，改良休闲娱乐以“启蒙”大众，强化政治以推动国家控制，等等。

对休闲空间的控制揭示了大众文化与精英文化之间、地方文化的独特性与国家文化的同一性之间的斗争。在国家权力及其文化霸权之下，大众娱乐不可避免地被改变了，但传统的娱乐形式和许多旧的节目仍然被保留下来。虽然国家强化新的规章，但要达到其目的远非轻而易举。从晚清改革到国民政府的崩溃，成都地方文化和习惯堡垒顽固地坚守着它们的防线。

在抗战时期，民族危机给国民党政府一个极好机会，把它的触角深入到茶馆这个最基层的公共生活空间，并把其演变成政治宣传之工具，国家最后还是把它的权力深入到茶馆并在相当程度上控制了大众娱乐。公共空间、休闲娱乐活动与政治联系在一起，并与经济、政治运动密切相关，各种政治势力在茶馆中的力量角逐。国家试图压制任何可能危及国民党统治的政治意识和活动。

怎样评价和处理茶馆这个与市民日常生活密切相关的公共场所总是地方政府所面临的棘手问题，但是，从晚清到民国政权，都未找到一个成功的办法。它们把控制和改造茶馆视为维持社会秩序安定的重要一环，但是其努力都以失败告终。城市改良精英对大众文化的认识较政府更全面和深刻，因此他们在对待茶馆问题上与政府持不同的态度。如果说政府以控制和打击为主要手段，那么精英虽然也批评茶馆的弊病但亦深知其社会功能，所以他们不赞成政府的激进改革，这可能也是为何政府的行动总难以奏效的原因之一。从表面上看，茶馆以及茶馆文化是很脆弱的，总是被限制和被打击，然而，茶馆最终得以幸存并仍然是城市日常生活中最活跃的部分，充分显示了其极为旺盛的生命力。

茶馆政治经常表现在精英与民众、精英与国家政权、国家政权与民众之间，以及这些集团内部的各方面和各层次上的权力争夺。这些争夺经常是为个人、集团、阶级的利益而战。虽然茶馆总是人们休闲、做生意、公共生活之地，但也经常成为政治斗争的场所，被迫纳入国家和地方政治的轨道。由此观之，茶馆可被视为一个政治舞台，在不断上演的政治“戏剧”中，形形色色的人物都扮演了各自的角色。

注　释：

(1) 《四川通省警察章程》（1903年），《巡警部档案》，1501-179；《成都省会警察局档案》，93-6-2718；《国民公报》，1916年12月16日，12月26日；《成都市市政年鉴》（1927年），第510～512页；《成都快报》1932年4月2日；《新新新闻》1945年3月16日；

贾大泉、陈一石：《四川茶业史》，第369页；《成都市商会档案》，104-1388，104-1406；《成都市政府工商档案》，38-11-298；《四川省政府社会处档案》，186-1431；《成都省会警察局档案》，93-2-2559。那些涉及各服务行业并不专针对茶馆的、或没有实行的规章没有包括在内。我们可以认为实际有关茶馆的规章应该比我们这里所讨论的要多。

(2) 李劼人：《暴风雨前》，《李劼人选集》，第1卷，第340页。

(3) 《华西晚报》，1947年3月13日；《成都市茶馆业概况》，《新新新闻》，1947年7月21日。

(4) 《通俗日报》，1909年11月24日。

(5) 《成都市市政年鉴》（1927年），第510～511页；《成都快报》，1932年4月2日；《成都市市政公报》，1932年6月，第42号。《成都市商会档案》，104-1388；《成都省会警察局档案》，93-4-1631。

(6) 《成都市政府工商档案》，38-11-298, 38-11-335, 38-11-1441。

(7) 《成都市商会档案》，104-1406。

(8) 《新新新闻》，1945年3月16日；《成都市商会档案》，104-1401；《成都市政府工商档案》，38-11-298。

(9) Bryna Goodman, Native Place, *City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937*, pp. 291-314; Hosea Ballou Morse, *The Gilds of China, with an Account of the Gild Merchant or Co-hong of Canton*, pp. 9, 13. 10. 《成都市商会档案》，104-1401；《成都市政府工商档案》，38-11-298。

(10) 《成都市商会档案》，104-1401；《成都市政府工商档案》，38-11-298。

(11) 《成都市政府工商档案》，38-11-2413。

(12) 《成都市政府工商档案》，38-11-1440, 38-11-1441。

(13) 《成都市政府工商档案》，38-11-1440, 38-11-1441。

(14) 《成都市政府工商档案》，38-11-1440。

(15) 《成都市政府工商档案》，38-11-425。

(16) 《成都市政府工商档案》，38-11-298, 38-11-1441。

(17) 《成都市政府工商档案》，38-11-2322，38-11-1535。

(18) 《成都市政府工商档案》，38-11-1441。

(19) 《成都市政府工商档案》，38-11-1441。

(20) 《成都省会警察局档案》，93-6-2718。

(21) 《成都省会警察局档案》，93-6-2718。

(22) 《成都省会警察局档案》，93-6-2718。

(23) 《成都省会警察局档案》，93-6-2718。

(24) 《成都省会警察局档案》，93-6-2718。

(25) 《国民公报》，1916年12月26日。

(26) 《成都快报》，1932年4月30日；《成都市市政公报》，第40期（1932年）。

(27) 《成都市政府工商档案》，38-11-950。

(28) 《成都市政府工商档案》，38-11-951。

(29) 《成都市政府工商档案》，38-11-950。

(30) 《通俗日报》，1910年4月29日。

(31) 《国民公报》，1912年4月25日、10月31日，1914年3月8日。

(32) 《成都快报》，1932年3月16日。

(33) 《成都省会警察局档案》，93-4-1093。

(34)《成都省会警察局档案》，93-4-1093。

(35)《成都省会警察局档案》，93-4-1789。

(36)《成都省会警察局档案》，93-4-1789。

(37)《国民公报》，1914年10月7日；夜莺：《关于妇女坐茶馆》，《成都快报》，1938年8月7日。

(38) Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics in Chengdu, 1870-1930*, chap. 7.

(39)《新民报晚刊》，1943年10月27日。

(40) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，《服务月刊》，第6期（1941年5月1日），第7～10页。

(41)《成都市商会档案》，104-1397。

(42)《成都省会警察局档案》，93-2-759。

(43)《成都市商会档案》，104-1388。

(44)《新新新闻》，1946年2月21日；陈善英：《茶馆赞》，《新新新闻》，1946年6月19日。

(45)《成都省会警察局档案》，93-2-2559。

(46)《成都省会警察局档案》，93-2-2559。

(47)《成都市商会档案》，104-1388。

第13章　挣扎在社会的底层：城市下层民众的生存策略

在20世纪初的中国城市，街头经常是各种力量争夺的对象，人们不仅为利用和占据街头而发生冲突，当下层民众为生计而挣扎以及维护日常生活中的权利时，他们形成并运用一些独特的策略，来保持他们在不平等社会里对公共空间的使用权。在城市日常社会生活中，冲突呈现出不同的形式：有的是日常生活中鸡毛蒜皮的纠纷；有的缘于街头的利用；有的是阶级斗争的结果；有的是精英与民众之间的矛盾；有的发生在下层民众之间；有的为个人之间的冲突；有的则会引起公开的集体暴力事件。

下层民众经常以日常抵抗的形式来宣泄不满，维护他们对公共空间的利用，冲突实际上是人们日常生活的一部分，甚至家庭成员之间的冲突也常常在公开场合进行。但在20世纪初，街头的冲突逐渐更多地发生在地方权威（包括官府、社会改良者）与下层民众之间，因为他们成为城市改良的主要目标。下层民众对官方日益加强对公共空间的限制，必然产生抵触情绪，因为这影响了他们正常的生计和娱乐。在这一时期，下层民众除了对生计的辛勤操持外，还必须面对警察强加给他们的许多新规章制度，而这些新规章使他们对公共空间的使用受到极大限制。当改革危及他们的日常生活和生计时，他们被迫起来斗争以求得生存。让我们以中国内陆城市成都为例，来观察近代中国的城市下层的日常生活与生存策略吧！

城市的“红灯区”

在成都，妓女问题至少可以追溯到明代。明末是中国士林社会生活相对开放的时期，那时官妓和卖淫变得十分流行，而且逛妓院并不是一个严重的道德问题，很多儒生甚至把光顾高级妓女作为一种时尚。孔尚任的《桃花扇》便对此有十分生动、具体的描述。这种现象不仅在江南地区，而且在成都这样闭塞的内地也很盛行。15世纪的文人写道：“锦官城东多水楼，蜀姬酒楼消客愁。醉来忘却家山道，劝君莫作锦城游。”另有词曰：“江上小楼开户多，蜀侬解唱巴渝歌。清江中夜月如昼，楼头贾客奈乐何。”除了精英和商人，下层劳动者也常去这样的地方，正如竹枝词所描述的：“杨柳昽昽天雨明，锦江夜雨江水生。盐船无数恶年少，闲上江楼看晓晴。”清朝时期的资料更多地描述了类似的活动：“子弟寻花新巷子，玉【御】河沿畔亦消魂。几回不遂狭邪兴，川主庙前半掩门。”通常，妓女在公共场所中极为引人注目：“镶鞋净袜一双双，游遍罗城又粉江。蜀妓如花浑见惯，逢场端不看高腔。”(1)

在晚清成都，由女人提供的性服务仍然十分流行，于是成为社会改革的目标。当地人管妓女叫“婊子”或“烂娼”。同上海一样，妓女的艺名总“让人联想到情欲的快乐，但与文雅结合在一起”，成都的所有妓女都有艺名，诸如“金蝴蝶”、“杨荷花”、“水红桃”等等。傅崇矩指责有些妓女引诱年轻人、拐骗良家妇女，他在其编写的《成都通览》里公布了她们的名字，以警告人们远离这些女人。他甚至建议制定规章禁止妓女穿可能同学生制服混淆的服饰。同已经被彻底禁止的赌博相比，妓院的命运要好得多，它们并没有被取消，而是逐渐受到限制。1906年，警察将成都所有325家妓院定为“监视户”，并将写有“监视户”三字的木板挂在妓院门上，以与普通家庭相区别。社会改良者常常用实例警告人们逛妓院的痛苦结果，一篇文章在讲述了一个妓女拒绝再见其破了产的老相好的故事后，总结道：“妓女之无情，亦至于此，好色者可以鉴矣！”他们特别强调守孝的人应禁止去妓院，因为这样的行为与传统道德大相抵触。(2)

为了“拯救妇女于孽海”，地方当局开办了“济良所”，以收容妓女，教她们“自尊”、识字、计算，希望把她们转变成“正经娴媛”，寻找另一种谋生方式。参加这一计划的妇女要求做工，例如织袜，以补充“济良所”的收入。到1909年，六十多个妓女进入了济良所接受“从良”教育。为了重新开始新的生活，她们中30人选择了结婚。据报道，那些妓女“均颇知悔悟”，逐渐改变了她们的生活方式。具有讽刺意义的是，尽管社会歧视妓女，但是仍有很多男人有兴趣与她们结婚。据称，大多数“择配从良”的前妓女都“多得善处”，有些人甚至返回“济良所”讲述她们的成功故事。(3)

妓女一般聚集在柿子园，那里被改良者看成是“污秽”的和“下流”的红灯区。随着城市改良的进行，它被更名为“新化街”。对于穷人家的女子而言，即使在改良时代，也面临着被诱拐或强迫在那里卖身的危险，

当地报纸里不断报道诸如此类的事件。职业皮条客被禁止，一经发现将被捕并送去做苦工，但是拐骗妇女的事件仍层出不穷。很多精英不满当局有关妓女的政策，一位地方文人在一首竹枝词中便讽刺了所谓的妓女改造："兴化名街妓改良，锦衾角枕口脂香。公家保护因抽税，龟鸨居然作店商。"他们显然不认同当局允许妓院存在的政策，批评官方无非是为了经济利益。虽然允许妓院经营，但当局对顾客加以限制，明确规定学生"应守礼法"；士兵"应守营规"；年轻子弟"应爱身体"；以上三种人不允许进入妓院。违规接待这些人的妓女将受到处罚，将不再准许继续在新化街谋生。(4)

虽然社会歧视是极大的压力，但也有妓女不理会社会的敌视态度，他们显然从未想要隐藏她们的活动，实际上在公共场所向人们进行挑战。有些妓女会穿学生制服，以对抗精英们规范她们衣着的规定；她们有的在街头旁若无人，即使吸引了大批好奇的旁观者；有的不管警察罚款的威胁，仍然对禁止她们与顾客同坐轿子的规定置之不理；有的屡屡违反关于不得进入公共场所的禁令，而频繁涉足这些地方。从地方报纸中不时看到这样的报道：妓女违犯了不得进入花会或庙会的规定，她们被赶了出来。尽管妓女被禁止进入戏园和茶馆，如果她们被警察抓住，将当众受辱和被捕，但是仍然有些妓女敢于忽视这些规定。(5)

很多妓女并不感激地方精英和警察让她们"从良"的努力，仍旧继续从事她们的旧的谋生方式。在改良者的眼中，她们"装束怪异，语言粗鄙，脂粉浓重，光怪陆离"，这在城市改良的过程中一直受到改良者的谴责。不可否认有些女人是自愿成为妓女，精英们由此得出的教训是，"主家政者慎勿令妇女自由行动"，否则就"后悔无及也"。在一般人看来，妓女是受男人迫害和蹂躏的弱者，但实际上她们成为妓女的原因各不相同，生活方式也差别甚多，对待男人的方式和手段更是花样别出。研究妓女的学者们其实也注意到，即使是妇女的身体被当作商品来出售，她们也不甘受男人奴役，她们也能结成自己的小团体，也能集体自卫，也同老鸨和男人讨价还价，也能想方设法收刮嫖客。(6)像那些改良精英经常所举的妓女如何无情抛弃破产的嫖客的例子，则从另一个角度反映了妓女对男人的反抗和报复。

尽管一些妓女试图与普通人群混居，以淡化她们的身份，但也有一些妓女极力在公开场合炫耀、卖弄自己。她们不断地通过衣着打扮和公共行为来挑战社会习俗，使精英们不得不呼吁"如此行为宜严加干涉"。那么她们到底有何公众行为，她们公开露面的实质是什么？当地报纸是这样描述的：

> 近日，娼妓奇妆异服，沿街游荡。有两妓女共乘一舆，共坐一车者斜目四顾，调笑自若，故显体态轻盈，可作掌上歌舞。一妓前行，后必尾随二三青年子弟，衣冠楚楚，形极轻狂，不知其龟奴耶？昨记者过少城西马棚，见一娼妓头梳大毛辫，戴绿泥遮阳帽、金丝眼镜。穿披青缎中式时样皮袄、扎脚青裤，批（扎）西式白色洋头绳。（穿）大披肩、电光袜、花

> 绿色出风毛新式朝元鞋。全身妆饰，不中不西，不男不女。两手叉腰，沿街笑骂。后随一衣服华丽少年，形极恭顺，意气扬扬，不知是该娼妓何许人也？

当她们经过一个警察分局门口，被警察拦住，被“痛加申斥”，强迫她脱下披肩和遮阳帽，取下眼镜，雇轿强行把她送回。尽管那“少年状若死灰”，但该“娼妓形尚自若”。(7)这些描述的确给我们勾画了一个超级“现代”的女人，无所顾忌地行走在还很传统的成都街头的有趣画面。我们可以看到的是，所谓“奇妆异服”、“沿街笑骂”，无视路人侧目，可以说是她们对鄙视她们的社会进行反抗的一种方式。这个故事告诉人们，妓女虽然是弱者，但有的并不甘当弱者。她们清楚地知道人们对其公开露面的看法和什么样的行为会激起当地精英的怒火，但似乎她们就是要去挑动精英敏感的神经。作为经常受到规制的社会底层，妓女用她们有限的能量和资源作为工具来宣称她们对公共空间的权利。

苦中作乐

在过去成都，轿子是主要公共交通工具，抬轿是一种最常见的传统职业。1916年，成都约有四百九十多家轿行，如果只按每家十乘轿子算，总数也接近五千。毫无疑问，抬轿子是一件非常辛苦之事，但是轿夫们仍然可以通过炫耀他们的技能来获取快乐。他们抬轿的风格分成“平杆”和“拱杆”。后者又有“峨眉俏”和“鹰爪子”之分，要把乘客抬得像屋檐一样高，很是威风，但也有危险。有些顾客喜欢坐在“拱杆”轿上炫耀自己。当轿夫抬着轿子在街上呼啸而过时，他们十分得意。但轿夫用拱式抬着乘客在街上快速行走，不仅经常撞倒和撞伤行人，而且有时自己跌倒。轿子的样式和轿夫的抬轿方式给外来客留下了深刻印象。一位传教士写道，这个城市“到处是在任和退休的官员，他们坐在轿子里，飞快地在街头穿梭。轿子非常特别，因为长杆被弄弯，轿子的主体搭在弯杆顶部。抬轿时，这样的轿子被高高举起，越过人群的头顶”。(8)

轿夫抬轿时，后面一人无法看路，遇有情况，全靠前面的人以行话提醒，这形成了他们独特的语言，一般是有节奏的押韵短句，充满幽默。这不仅可以帮助维持协调，而且可减轻疲劳。例如，当孩子挡了路，领头的轿夫可能大喊，“地下哇哇叫”，后面的轿夫就会回答，“请他妈来抱”；如果遇到妇女，则说“左边一枝花”，答曰，“赶快让开她”；有泥水洼时说：“稀泥烂窑”，回答，“踩稳莫跳”；或者“天上明晃晃”，答，“地下水凼凼”；当转弯时叫：“狮子拐”，答：“两边甩”；当道路危险时：“斜石一片坡”，回应道：“踩稳才不梭”；如果地上有畜粪，“天上鹞子飞”，答曰，“地上牛屎一大堆”。(9)真是幽默风趣，成为街头文化和下层民众活动独特而生动的表现。

富家一般有自己的轿子，“大班”即是富人家长期雇佣的轿夫。虽然他们的情况比在街上招揽生意的轿夫要好，但是他们仍受到蔑视。例如在改良人物傅崇矩所编的《成都通览》里，大班被描述成粗鲁轻率，冒犯行人，故意晃动轿子使乘客不舒服，从街边货摊上偷拿东西，甚至在雇主的地盘上打架，给主人“丢脸”。傅崇矩似乎对此深有体会：“主人之所以雇轿夫者，为有事也。此等人每每好逸怨动，或每天抬过两三次，如再命驾，伊等必怨声载道，任你如何着急，伊偏要煮饭，或主人候他吃饭出恭，或大声发怒，或言活路多了，种种讨厌，难以笔述。”其实，像北京的人力车夫一样，“他们的劳动就像是展示在公众面前的表演”，从而“产生了街头政治”。成都的轿夫用他们的行为方式表达了对生活和工作条件的不满，间接地抗议他们受到的压迫。

有些当地报纸记载了轿夫们的痛苦和他们所忍受的社会歧视。虽然轿夫们可以在街头通过自己的行为表现出他们的能力，但实际上他们经常被骚扰、侮辱，甚至成为受攻击的目标。尤其是街头流氓，经常找轿夫的麻烦。一次两个轿夫正抬着一个妇女，两个恶棍突然推了一下轿夫的肩膀，想把轿子推翻，这引起了一场严重的打斗。有时即使是街头的一条狗也会引起意想不到的后果。在《通俗画报》里，有一幅题为《狗

翻女轿》的漫画，描绘了一条狗穿过狭窄的街道，撞倒了轿夫和一名妇女，看得旁观者目瞪口呆。(10)

轿夫和乘客之间的社会阶级区别非常明显。在精英们看来，轿夫不仅体现了贫穷，而且代表道德低下。他们对轿夫的各个方面——从外表到行为——都有抱怨。精英们批评轿夫，“衣多不洁，往往将坐垫污秽，臭虫虱虮，无所不有”。特别是在夏天，有一股难闻的味道，“汗气满垫，疮痂飞扑”。有些报纸刊登的故事标题就带有明显的敌意，如《可恨的轿夫》和《可恶的轿夫》等。它们报道说，轿夫不遵守交通规则，漫天要价，特别是对那些新来的外地人和乡下人，轿夫经常“欺侮”和“辱骂”他们。由于轿子价格争端越来越频繁，警察对成都街道里程的轿价进行规范，订立了“官价”，还发行了“价格表”。据说人们欢迎这一政策，改良者声称它能减少很多矛盾。实际上，轿夫经常遇到雇主拒绝支付讲好的轿钱，因而引起争端。有些轿夫提出行业是否实行一个要求预付轿钱的新规矩，但另一些人又担心这会使他们失去潜在的乘客。为了避免不必要的竞争，每个轿行都建立了自己的生意圈，在自己的势力范围内，阻止所谓的“乱抬”行为。但是轿行的区域很模糊，争端也就在所难免。显然，轿夫不仅要处理好与雇主、乘客的关系，还要对付其他的同行竞争者。精英所描绘的他们种种“不端”行为恰恰反映出他们努力生存的艰难环境。

在社会底层挣扎

如果我们试图观察都市的贫穷，那么乞丐——街头最常见和最不幸的人群——或许是最好的对象。与其他中国城市一样，成都的乞丐靠街头生存。他们在长期的乞讨过程中，形成了自己独特的组织、生存方法和生活方式。当农村地区有饥荒或自然灾害发生时，城里的乞丐数量急剧增加。传教士E.华莱士（Edward Wallace）写到，当他晚清来四川时，看见“许多瘦弱的乞丐，成群结队拥挤在城镇附近的道路上”。根据传教士J.维尔（J.Vale）记载，那时成都的乞丐数量至少达到1.5万人，还不包括那些住在各种各样的济贫院和其他机构的穷人和老人。A.霍西（Alexander Hosie）描写了他在19世纪末到达成都的情景：“数百个乞丐拥挤在东门外，我们非常费劲地从这些在桥上堵住去路、衣衫褴褛、蓬头垢面的人群中挤出去。”在传统社会，地方官和慈善团体在控制和帮助乞丐方面作过很多努力。晚清时期，地方政府在东门和北门向乞丐施粥，每天一到两次，大约有二三万乞丐领取。但是也有些人假装成乞丐，用领取的米粥去喂养他们的家畜。根据维尔的记载，在得到“早晨的米粥之后，乞丐们便从东门或北门涌入城里……开始了一天的乞讨，他们用铃、拨浪鼓或其他响器，来吸引店主、住户的注意，以对他们的悲惨状况产生怜悯”。(11)在晚清都市改革措施的控制下，乞丐数量大幅下降，但民国初期再次增加。从东门大桥到一洞桥，街道肮脏，挤满了乞丐，一般八至十人一群，该区的每个鸡毛店都容纳了上百个流浪者，他们中大多数在20岁以下。(12)

当时有一种说法，在穷人中弱者变成乞丐，强者则成为窃贼或强盗。那些年幼的男女孩与他们的父母同住在污秽的乞丐棚里，“长大自然成为职业乞丐”。成为乞丐的原因各式各样，但大多是因饥荒、洪水、瘟疫等灾难把他们扔到了社会的最底层。有的人沦为乞丐则是因为赌博、抽鸦片或酗酒。如维尔所说“经常看见乞丐成群地聚在一起赌博、喝酒”。巴金小说《憩园》就是根据他叔叔的真实经历写成的，这篇小说讲述了一位大业主如何因为赌博而破产沦成乞丐，最后在二仙庵饥寒交迫地结束了生命。(13)从各种记载中我们可以看到，现实生活中也有很多相似的故事。如一个拥有两座四合院和五所房产的富人，赌博加之抽鸦片和逛妓院，最后倾家荡产成为乞丐。当他身无分文地死在街上后，一位善良老人花500文钱，雇了一个守夜人把他埋在了城外。另一个例子，富家子弟廖灼虽是富家子弟，但他父亲去世时，没有给他留下任何财产，以至于他不得不去乞讨。后来，他当了东御河街区的丐头，据说这是因为人们看重他的家庭背景，另外也因为他的书法极好，当时一些商店还请他写招牌。(14)

乞丐过着悲惨的生活。他们经常被禁止住在城市里，因此他们只好在每天清晨当四个城门打开时进城，然后在垃圾堆里觅食，并尽力寻找一个诸如扛重物那样的活路。他们夜里被迫离开城市，睡在庙宇的檐下、坟场、河边或桥下。他们饥寒交迫，生不如死，正如一首竹枝词所描述的：“饥寒两逼困江滨，未死犹如已死身。”北门变成乞丐的另一个

聚集地。当经济恶化、米价上涨时，乞丐经常一整天也讨不到任何可吃的东西。无法忍受的饥饿，难以言状的痛苦，使他们在夜里哭喊甚至尖叫。有些人是“奄奄一息，形将就毙”。有人写到，看见一个赤身裸体的乞丐在呻吟，用一只手盖住他的生殖器，说他得了性病。乞丐们为讨到钱而卑恭屈膝，但经常得到的是反感和蔑视，认为“浊丐可恨”，称这种行为是“有伤风化”。(15)

冬天对于乞丐来说尤其困难。维尔亲眼看到，“在严冬的清早，时常看到三四具尸体躺在东门外的桥边”。由于这种情景太普遍，以至于当地居民很少在意。另一西方传教士G.哈特韦尔（G. E. Hartwell）看见街头挤满了乞丐，他们“有满身是烂疮的，有得麻风病的，有长疥疮的，除了一块烂围席或粗糙的大麻布以外，无物蔽体”。(16)为避免冻死，他们寻求各种方法获得温暖，一种方法就是聚在小食摊留下的热炭灰周围。小吃摊一般都有一个用于烹饪的大土炉，当天的生意结束后，很多小贩就把炉子留在街上，乞丐们冲上前去为争抢热灰而打架。他们在打斗过程中，经常损坏炉子，结果常常引起乞丐和食品小贩之间的矛盾。每年冬天都有很多乞丐冻死在街头，一般情况下，热心“积德”的居民会提供一个叫做“四个板子”的薄棺材，即用钉子把四块粗制的木板钉在一起。乞丐的尸体被送到城外数里的坟场，而抬棺材的乞丐可以挣一点象征性的报酬。维尔发现，所谓尸体掩埋是“没有墓碑、没有名字或任何记录。按中国人的观点，最糟糕的是没有人为他烧纸钱、供祭品，以保佑他不受黄泉之苦”。有时候，人们错误地将身染重病的乞丐当成死人，带到城外给埋掉。正如一首竹枝词所写：“一个篾笆双束缚，可怜白日活埋人。”(17)

为了生存，乞丐们什么事都做。在成都形成了这样的风俗，无论哪家有大事，婚礼或葬礼，都会有乞丐上门讨要食物和钱。更有“不成文的规定”，乞丐可以“在每月的第二天和第二十六天向各商家要钱”。店主认为这就像一种捐税，“他多多少少愿意支付一些，但是在其他日子，他可不一定能满足乞丐的请求，除非乞丐们在他的门前赖着不走和惹麻烦”。这个由民间自然形成的一种救济方法，却被改良者认为是一个“陋俗”，而被警察所禁止。想要从乞讨中有所收获，需要技巧和策略，成都民间流传不少诸如此类的趣事。一个姓李的乞丐，与一群乞丐住在御河边上。他年轻且无任何残缺，只是衣衫褴褛，见人便伸手要钱，但鲜有成功。行人、饭馆伙计都认为他懒惰，并不同情他，终日被人驱赶，难得温饱。一天，一个老乞丐向他建议：“走马街口那个瞎婆没人照顾，你何不把她背上，就说她是你的亲妈。‘背妈行乞’，你就成了‘孝子’，保管你每天要来（的食物）吃不完。”李似乎“茅塞顿开”，遂如法炮制，每天背着瞎眼老“母亲”沿街乞讨。于是乎“孝子背瞎老母乞讨”就成为成都人一道熟悉的风景：在拥挤的街角，他让“母亲”坐在台阶上，给她喂饭，路人为之感动。不少人带着食物和钱来，仅仅是为了看一眼“为母乞讨”的“李孝子”。(18)

很多乞丐并不只是乞讨，他们还有其他的生存方式。根据维尔的记载，大约两成的乞丐“有一两种办法谋生，乞讨仅仅是为了补充收入的不

足”。一些有手艺的乞丐会做一些像风车、口哨、木偶之类的玩具，“以非常便宜的价格”出售。还有一些乞丐收集羽毛做成鸡毛掸子，而另一些乞丐则在茶馆、小饭馆和鸦片馆收集烟头卖给烟草小贩。许多乞丐还从茶馆饭铺的煤渣里捡炭花，卖给街头的小吃摊。会动脑筋的乞丐想尽各种方法获得食物。在使用电风扇之前，夏天的饭馆十分闷热。20世纪20年代在东大街周围的饭馆里，人们经常可以看到一个乞丐和他的几个孩子，每人拿一把大蒲扇。父亲先给一个衣着体面的顾客打扇，然后又去给另一个顾客扇，他的孩子则接着为前一位顾客扇风。那些顾客吃完饭，会给他们留些饭菜，有时还会给几个钱。据说，这个乞丐由于最先发明这种“卖风”的方法谋生，因此被人诙谐地称为“风师”。对那些年轻乞丐来说，“在街头行进的队伍里，给知县或省府要员的随从扛旗”，是他们经常可以挣点饭食和小钱的工作。无论是红白喜事，“前面总有一支很脏的小乞丐队伍，他们穿红戴绿，或他引人注目的颜色，头上戴着奇怪的锥形帽子”。(19)当代社会的人们，很难想象在威风行进的地方官的队伍前，体面家庭的婚葬典礼上，会有穿着破烂的乞丐夹杂其中，但这在当时是一个广泛认可的习惯，人们并不因此会觉得失了脸面。当然，这种习俗到底是怎样形成的不得而知，我估计是否与传统社会中提倡社会救济和帮助穷人的“积德”行为有关。因为这些大张旗鼓的公共活动，主办人给乞丐们提供干活机会，给他们饭食和零钱，在邻里眼里不但不掉价，反而可能会是很撑脸的事。

唱“莲花落”（又叫“莲花闹”）是乞丐常用的另一种乞讨方式，逐渐变成最流行的乞丐街头表演。他们不拘形式、场所，语言灵活、幽默，往往能吸引不少听众。他们甚至可以就围观者的外表、行为借题发挥，或给人戴高帽子，或说吉利话，或引发同情心。如果有人户办喜事，或有店铺开张营业，他们都会不请自到来凑热闹。他们在街角、店铺、饭馆和茶馆门前表演，挣点小钱。春节期间，他们在街头来回敲住户或铺户的门，唱喜歌讨“喜钱”。如卖肉的会给他们一些剩下的碎肉，一天下来，有些乞丐积累不少。一位文人因而吟道：“才购门钱又彩钱，庭除净扫待新年。贫儿只唱齐天乐，博得豚肩乙乙穿。”作者在这首竹枝词后又注曰：“岁终，乞人向屠门唱喜，屠者惠以肉片，有积至数斤者。”(20)“莲花落”的表演包含了一些来自现实生活的真实故事，有时甚至还流露对社会的不满。

乞丐组织——即丐帮——在他们的生存中发挥了重要作用。乞丐常常从属于一个三五十人的集团，有一位公认的帮主。据住在成都的西方人观察，这些乞丐组织为“地方行政长官所承认”，并向当局负责监督乞丐的行为。人们经常看见一位乞丐“王”站在东门外的桥上，“当他的手下出城时，向他们收税”。这些丐头有五花八门的办法来控制其他乞丐，但也保护他们的属下，代理他们出头露面。因此这些丐头通常都是能说会道、八面精通、处世经验丰富的人。如罗永培是三义庙、炮场坝、中山街、大墙西街、永靖街一带的丐头，他的特点是他有自己的“名片”，正式的头衔是“三、炮、中、大、永更夫”，名片背面列举了他的其他“兼职”：挖坑、埋尸、找私生子、埋死婴、在有女人生孩子的公共厕所门上挂布帘，以及其他事项。他同身兼数职的官员一样“十分忙碌”，甚至不

得不委托属下作助手。这个故事告诉我们，有些乞丐在乞讨和自由劳动者之间的灰色地带生存。他们能提供一些正常职业所触及不到的特殊社会服务。从这个角度看，我们能确知成都和上海一样，“乞讨已成为一种都市职业”。(21)

乞丐们总是被人们从公共场所（如邻里、街头、饭馆和茶馆）驱逐出来，因此他们不得不寻找一些地方居住，组成自己的社区。他们常选择那些废弃的空地。民国初年，一些乞丐在北门城隍庙附近一块废弃的坟场，用竹子搭起许多竹棚，在那里住了下来，不少乞丐陆续加入其中，逐渐形成了一个“乞丐村”。1919年，一些“善人”筹款为乞丐建造简易房，此后这个地区就被叫作“徙流所”。这些乞丐的头目名叫赵占云，由于他好打抱不平，关照老弱病残，妇女儿童，如把讨来的剩饭剩菜分给他们，因而在乞丐中的威望颇高。而街首、保甲也乐意把一些事交与他处理。例如，北门一带的地区在街头发现尸体，就会通知赵找人掩埋。哪家红白喜事需要助手时，也会求助于赵。事情结束后他们可以得到几桶剩菜剩饭，大家饱餐一顿。(22)

有组织的乞丐甚至有时敢于挑战当地有权势者。1928年，一群乞丐闯进了一川军师长的寿宴，上演了一出现实生活中的“群仙拜寿”喜剧。该师长为庆祝他50大寿筹备了一个盛大的宴会，雷神庙附近的几条街道都用彩纸、彩棚、各种灯饰装饰一新。成都很多重要人物都前来捧场。二三百名乞丐突然出现在那里，包括拖儿带女的女人，举着一块写有“福如东海，寿比南山”的红布寿幅。这些不速之客在沿河岸的已摆好的几百张餐桌前坐下。虽然师长有武装警卫队，但他知道在他生日向这些来“祝寿”的“贱宾”使用武力是非常不妥的。因此，为让那些乞丐离开，副官不得不与丐头商量，在答应送20挑残汤剩饭、两罐白酒、每人100文铜元后，这些乞丐们才撤出。(23)当大多数市民尽量远离凶恶的军人时，乞丐的行为可谓是虎口掏食。这也可以视为“弱者的反抗”的又一种形式，只要把握好时机，掌握好分寸，即使面对横行一时的军头，也常常可以有所宰获。而且我们也可以理解，乞丐是在为生存而挣扎，当他们饥寒交迫时，也经常甘冒风险。

20世纪初的城市改革中，警察发动了一场针对乞丐的运动，使他们被收容进入官办的乞丐工厂中。但对某些乞丐而言，街头生活很有吸引力，他们拒绝寻找所谓“正常”工作，痛恨在乞丐工厂里的受管制的生活。那些“懒散”、“游荡”，“无所事事”的乞丐被强迫工作，他们则以逃跑作为反抗。维尔（J.Vale）发现经常有这样的情况：“刚刚开始行乞的男孩被拯救，他们洗了澡，穿上了干净的衣服，受到了几个月或一年的适当照料”，但是一有机会，“他们就会回到以前自由的乞讨生活中，显然，他们更喜欢这样的生活，而不是文明的束缚”。不少乞丐从乞丐工厂逃走，警察则竭力把他们抓获，为此有人在报纸上撰文写道：

> 昨天早晨我走到总府街，看见一个警察把一个四五十岁的乞丐挡着。乞丐不晓得是什么事，就与那个警察作揖，要求放去。那警察始对他说：“拉你到贫民工厂去吃饱饭。”乞丐听了

这一句话，不晓得说何，就连三再四叩头。警察不允，也就把乞丐拉起去了。这件事在我们看来，自是乞丐的生机到了，然何反做起那万分不愿的现象呢？(24)

的确人们很难理解这种现象。乞丐喜欢街头生活的原因多种多样、错综复杂，但是一个明显的原因是在乞丐工厂失去了自由。有些乞丐更喜欢流浪的生活，不愿做“正当工作”，社会指责这些人“懒惰”。精英们也以不屑的目光看待乞丐，这样的态度在《通俗画报》的几幅漫画中便表现得淋漓尽致。一幅讽刺乞丐难以纠缠，吃惯了嗟来之食；另一幅把乞丐讥为“伸手将军”，称其“独发达于下等社会，坐食不做，无所不为，弄得日月无光。时在城市盗窃器物，手最长，又善抓锅魁”。（见图19）(25)



图19

当整个社会状况恶化，乞丐的数量激增，超过了政府和社会收容帮助的能力，乞丐问题也只会变得更为难以解决。不过，我们也看到，晚清以来的这些计划，基本是由官方包办，如果社会能像过去一样积极介入慈善事业，情况可能会好一些。但不幸的是，整个民国时期，国家控制进一步加强，而给地方精英的社会空间日益缩小。因此，即使经常他们想对此有所作为，但也是心有余而力不足。既然国家无力解决乞丐问题，但又不愿给乞丐以一定的生存空间，这样控制与反抗的矛盾便更为尖锐。在这种情况下，某些时期当局也采用了一些变通办法，如民国初期，警察禁止街头乞讨，但给老年或残疾人发给身份证明，用以领取救济。但是有些人却继续乞讨，甚至甘冒罚款或没收身份证的风险。那些有干活能力但仍沿街讨口的乞丐，被认为是好吃懒做和有伤大雅，被警察所追赶。警察命令所有的街区将乞丐送到乞丐工厂，有时每天达百余人。短短几天内，乞丐工厂里就人满为患，没有地方容纳源源不断送进来的新乞丐。这些措施从晚清到民国时期一直都在实施，政府也不断根据新情况制定新政策。尽管条例和规定与时更新，国家也未能成功地将

乞丐从街头清除出去。那些处于社会最底层的人们，利用他们有限的资源和能力与警察周旋，努力抵抗，继续在街头寻求他们的生存空间。

注 释：

(1) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第54、60、120页。

(2) 傅崇矩：《成都通览》上册，第193、200页。

(3) 《通俗日报》，1909年7月27日、8月1日、8月2日、8月9日、8月13日。

(4) 傅崇矩：《成都通览》上册，第193～194页；《通俗日报》，1910年3月8日、5月14日。

(5) 《国民公报》，1914年3月5日、3月12日、3月23日、10月7日，1916年2月29日。

(6) 傅崇矩：《成都通览》上册，第193～194页；《国民公报》，1914年7月15日、9月22日；1915年1月19日。

(7) 《国民公报》，1915年1月19日。

(8) 傅崇矩：《成都通览》上册，第308、389、393～394页。

(9) 傅崇矩：《成都通览》上册，第311～312页；陈浩东、张思勇主编：《成都民间文学集成》，第1519～1523页。

(10) 《国民公报》，1916年3月24日；《通俗画报》，1909年第5期。

(11) J. Vale,“Beggar Life in Chentu,”*West China Missionary News*, 1907, No. 4, p. 9; No. 7, p. 7.

(12) 《国民公报》，1914年11月29日。

(13) J. Vale,“Beggar Life in Chentu,”*West China Missionary News*, 1907, No. 4, pp. 9-10; No. 9, p. 6; 巴金：《憩园》，《巴金全集》，第8卷。

(14) 《国民公报》，1922年7月14日；吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第27页

(15) 《国民公报》，1914年8月6日，1922年7月22日。

(16) J. Vale,“Beggar Life in Chentu,”*West China Missionary News*, 1907, No. 7, p. 8; G. E. Hartwell,“Reminiscences of Chengdu,”*West China Missionary News*, 1921, Nos. 8 & 9, p. 24.

(17) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第77页；《国民公报》，1914年3月24日。

(18) 吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第27页。

(19) 吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第29页；J. Vale,“Beggar Life in Chentu,”West China Missionary News, 1907, No. 7，p. 8。

(20) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第126页。

(21) 吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第27～28页。

(22) 吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第28页。

(23) 吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期，第29页

(24) 《国民公报》，1922年1月9日。

(25) 《通俗画报》，1909年第6号。

第14章　辛亥革命是如何从大众文化中展示出来的

法国年鉴学派大师布罗代尔（Fernand Braudel）认为，政治运动犹如海面波浪翻滚，实际上是下面看不到的潜流所决定的，这个潜流就是社会变化的长时段。他启发我们在历史研究中注重文化和日常生活的观察，但他却视政治为“海面的泡沫”，虽然轰轰烈烈，但却缺乏持久的影响力，因而在他眼中，政治并不像社会那么丰富多彩，那么富有魅力。在社会史和文化大行其道的今天，辛亥革命在西方受到冷落，也便是情有可原的了。然而，如果我们从大众文化、从下往上的角度来观察辛亥革命，可以发现许多我们过去所没有看到的东西。辛亥革命前十年经济、政治、教育制度、社会组织以及思想意识的变化，使得革命成为可能。不过，我们可以尝试从大众文化的角度切入，来重新认识这次运动，来揭示大众文化是如何用来动员民众的。革命中的成都给我们提供了大众文化如何成为政治工具的极好例子。街头是城市中最重要和最经常为各阶层人所使用的公共空间，任何事件发生在街头都会造成比其他地方更为轰动的效应，当政治运动爆发时，街头便成为一个政治舞台，各种人物都在那里表演。辛亥革命的导火线是保路运动，让我们考察一下民众是怎样卷入这场运动的。

谁在主导民众？

在传统中国社会，城市中的许多活动都是由精英为主导的各种自发团体来组织的，因此，这些精英便建立有对一般民众的领导权。各种社会团体在地方政治中发挥了重要作用。19世纪90年代后期，全国性的改良浪潮也冲击到了成都，除了传统的像慈善会、会馆和行会那样的团体之外，很多新的团体也出现了。然而这种国家权力与城市社会管理的关系在20世纪初随着新政的推行而发生了根本的变化。在新政活动中，地方精英在国家权力的支持之下，积极参与城市改良，极大地扩展他们的社会活动空间和政治声望，并以此巩固和加强了他们对下层民众的影响和控制。在推进新政过程中，许多社团、职业团体相继成立，包括商会、商事裁判所、教育总会等。随着自治的发展，城市议事会建立，它由市民选出的议员组成。虽然通过参与改良运动，这些精英组织在影响地方政治中发挥了重要作用。城市改良精英通过借阅图书、公开演讲、改良戏剧等所谓“开民智”的措施，来对民众施加更大的政治影响。虽然他们藐视下层民众，视“绅、商、学界”为主要依靠对象，但仍力图通过教育和启蒙来达到其引导下层民众的目的。这些都为随后到来的革命和政治动乱中下层民众与改良精英间所呈现的相互依赖关系埋下了伏笔。精英们在新政时期的启蒙活动也为民众的政治参与奠定了基础。

过去市民对地方政治并不感兴趣，或者有意识地远离政治，但是正在进行中的全面的社会转变，迫使他们不得不参与地方政治。一方面，精英试图利用民众力量来促进他们的政治议程，动员他们为地方权利而斗争，以抗衡中央政府；但另一方面，民众也为争取他们自己的政治经济利益而斗争，特别是当他们的利益受到国家权力威胁时。辛亥革命以及民初的政治秩序变幻莫测，民众不可避免地更深地卷入国家和地方政治之中。在革命的政治和社会动荡之中，街头不仅为各种军事和政治力量所占据，并且演变成血腥的战场。同时，街头也被用作政治对抗的舞台，演出了无数饶有兴味、活生生的政治和社会的“戏剧”。

民众如何成为革命的参与者？

1911年夏，当清政府宣布铁路国有化政策后，一个声势浩大的保路运动在湖南、湖北、广东以及四川爆发。任何社会的变化都会直接或间接地表现在公共空间里，连茶馆里的顾客都不可避免地卷入地方政治之中。韩素音在其自传中写到：茶馆不再是一个闲聊的场所，而充满着政治辩论和政治活动："你知道我们成都是一个古老的城市，那里花树成荫，有文化气氛，到处是书坊，安静平和，人们为其古老和历史自豪……但在1911年5月底以后，它变为十分不安，公园和街头的茶馆充满躁动，这个城市正酝酿着骚乱。"这个时候，茶馆中"来碗茶"的吆喝不再像过去仅仅是社交或生意洽谈的开端，而会"立即吸引众多人聚集，有些人甚至站着聆听人们关于铁路国有和借外款的辩论。然后人们悄然散去，又到另一茶馆听另一场辩论。"(1)

如果说茶馆是人们公开议政的讲台，那么也是地方政府收集情报的场所。政府派密探到茶馆偷听人们谈话，竭力发现所谓反政府的"煽动"者。如韩素音描述的："拥挤的茶馆召来了满清的密探。在露天茶社，在爬满藤蔓的凉亭下，在悦目的树荫和竹林中，都散布着边品茶边偷听文人谈话的密探。"在清政府倒台以后，军阀和地方政府仍用这一方法去寻找所谓"破坏分子"。在这一时期，公共场所的闲聊在很大的程度上被政府所干扰。例如一项规定明令：如果发现任何操外省口音者在茶馆谈论军务，看起来像一个"间谍"，店主应向警察密报；如果所报属实并协助使"间谍"就擒，可得十元奖赏。政府经常利用茶馆得到的"情报"打击一般民众。(2)

当成都市民意识到铁路是"存亡关键"，而竭尽全力加入"破约保路"运动时，街头立即成为政治斗争的巨大舞台，公众集会成为发动民众最有效之工具。如一次四川铁路总公司的集会，会场所在的岳府街成为"人的河流"，估计有约五千人参加。几位运动领袖演讲路权与国家命运之关系，当会议达到高潮之时，"与会群众多痛哭失声，巡警道派去维持秩序的警察亦相视流泪"。保路同志会派代表向中央政府请愿，在南较场举行的大规模的送别仪式上，赴京代表发誓不达目的决不回川，此时"台上台下群情激愤"。在另一集会上，当一个小学生代表同学发言，建议每个学生每天向运动捐钱二文，与会者多被深深打动。一位老者上台搂着这孩子，声泪俱下地说："我辈所以必争路争爱国者，皆为此辈小兄弟计也"，在场万余民众亦失声痛哭，甚至维持秩序的警察也表示："我亦四川人，我亦爱国者。"(3)显然，地方精英以公众集会作为宣传工具来唤起民众取得了巨大的成效。

改良者与下层民众首次加入同一政治性组织——四川保路同志会，这一时期阶级的鸿沟得到暂时的弥合。同志会以街道、职业、社会集团为基础建立了许多分会，如太平街分会、妇女分会、学生分会、丝帮分会，甚至乞丐分会。各店铺则组织"一钱会"，即成员每人每天捐钱一文给保路同志会。各分会的成立如"雨后春笋"，短期内便出现在每个街

道。一些行会诸如木材和丝业等也组织了行业“一钱会”，仅丝业在几天之内便有二百余人加入。根据地方报载，一天时间内仅回民即组织分会二十余个。(4)

四川保路同志会在全城发动了大规模的宣传活动。据传教士的观察，当时公开演讲成为“明显的街头一景”。《四川保路同志会报告》广为发行，每期达一万五千份左右。每天《报告》在公共场所一贴出，便人头攒动，讨论热烈。此时改良精英也尽量利用街头来发动民众，其方法从张贴政治传单到以大众娱乐的方式作政治宣传，诸如金钱板、大鼓书这样的“下里巴人”演唱都得以运用。这时庙宇也被用作政治目的，如同志会的演讲会在三义庙、火神庙、延庆寺和文昌宫举行，因此传统的宗教崇拜的场所转变成了政治动员的舞台。(5)

下层民众响应运动的号召进行罢市。据当事人的回忆，在罢市期间各街商店关闭，各业停工，整个城市像停了摆的钟：“成都本是一个摩踵接肩、繁荣热闹的大都市，至此立刻变成静悄悄冷清清的现象。百业停闭，交易全无。悦来戏园、可园的锣鼓声，各茶馆的清唱声，鼓楼街估衣铺的叫卖声，各饭店的喊堂声，一概没有了。连半边街、走马街织丝织绸的机声，打金街首饰店的钉锤声，向来是整天不停的，至是也听不见了。还有些棚户摊子，都把东西楝起来了。”(6)这个城市从未这么安静过，就像突然失去了活力，以至于市民们对这失去的喧嚣甚感不惯。罢市立即影响了许多贫民的生计，然他们又不得不跟随主流。为帮助他们克服困难，同志会在铁路公司之下组织了“施济局”，向三万多贫民发放米钱。(7)

过去改良精英总是藐视民众的道德和思想，然而在民众积极参与保路运动之后，他们也不得不被下层民众积极投入运动、出席集会、捐钱出力的热情所感动。一位轿夫在捐出他的血汗钱时说道：“苦力也是公民”，虽然我们可以说他们对“公民”的含义恐怕并不十分明白，但无疑这种表白说明了他们对地方政治的关注和参与。(8)民间艺人团体也派代表到同志会表达对运动的支持。在保路分会的组织下，街民们举着旗子在赵尔丰出行经过之处，跪在烂泥里向其请愿。这些活动都使运动领导者意识到民众是一支可以用来达到其政治目的的强大力量。

宗教仪式如何成为革命的工具？

社会人类学家发现，宗教仪式、节日庆典以及大众娱乐往往在社会剧变之时扮演重要角色，这些文化传统可被政治运动的领导人用于发动民众以对抗国家权力。正如研究中国宗教的人类学家马丁（Emily M. Ahern）所指出的："国民可用宗教仪式反对政治权威"，辛亥革命中的成都街头所发生的一切，便印证了这一观点。(9)在动荡不安的社会冲突中，地方政治文化得以重新建构。在这一过程中，传统的宗教仪式被用于政治目的，精英和民众都史无前例地卷入到地方政治之中。从相当程度来讲，辛亥革命在中国城市是根植于一定文化土壤的。这一时期，在地方政治影响之下，大众文化被纳入政治轨道。在精英主导下的传统社会共同体（或社区）演变成为政治斗争中的"政治共同体"（political community），即人们的社会联系和共同行为不仅仅是社区的日常生活活动，还由于共同的政治利益。

在过去，一般民众习惯于远离政治，对任何反抗政府的煽动总是心怀疑虑。然而，政治的表现形式发生变化后，即大众宗教被精英用作发动民众的工具之时，情况则发生了极大的变化，他们像参加宗教或街头节日庆典那样投入到政治反抗运动之中。革命的政治文化经常是由语言、形象以及人们的姿态等象征性行为组成的，在保路运动中的成都，这种象征性行为是随处可见，它们唤起了人们的相互认同，促成了人们的步调一致，激起了人们的同仇敌忾，从而成为革命的强有力工具。在改良精英的支持和鼓动下，民众以修筑"先皇台"—即祭祀光绪皇帝的大祭坛—来占据街头，以纪念死于1908年的光绪皇帝为手段来表达政治声音。类似的仪式也深入到各家各户，在几天时间之内，各商家、铺户和居民的前厅都供起了光绪牌位，门上贴着"庶政公诸舆论，铁路准归商办"两句取自光绪圣谕的对联，因为光绪被视为铁路商办的支持者。各街民众在"先皇台"前昼夜焚香跪拜，整个城市是一派沸沸扬扬。一位西方目击者写道："这个城市的每家都立有一书有'光绪皇帝灵位'的黄牌，配以摘抄自准四川商人自办铁路的圣谕。各交通要道都立有跨街的大牌坊，置放有光绪画像，灵位前有花瓶、香案以及其他物品。"(10)祭奠往往能激起人们的情感，在肃穆的祭坛前，香烟缭绕，仪式庄严，人们哭号跪拜，其情绪相互感染。我们可以想象当时的氛围，感受到人们无限悲愤的心境。

显然，修建牌坊、竖立灵位、烧香祭祀、跪拜街头等，这并非仅仅是简单的宗教仪式，而是政治反抗。例如街头牌坊实际上也被民众用来发泄对官方的不满：由于街头建有光绪灵牌，致使官员不敢像往常那样骑马或坐轿上街，若有官员敢冒天下之大不韪，则必为民众所攻击。护督赵尔丰对此亦有觉察，在其奏折中指责："省中各街衢皆搭盖席棚，供设德宗景皇帝万岁牌，舆马不得过。如去之必有所借口，更有头顶万岁牌为护符。种种窒碍，不得不密为陈告。"(11)因此，街头的宗教仪式既像"大众戏剧"，也实际上成为权力较量的"战场"。保路运动中祭坛和灵位被赋予了神圣的色彩。如果我们充分理解只有十年"启蒙"的历史，我

们有理由认为保路运动在地方政治中，迈出了史无前例的一步。即使运动的领导者并未试图反对中央政府，但却是他们第一次组织民众挑战国家政权。

这些公共仪式体现了精英的策略，他们意识到宗教仪式是他们斗争的绝好工具。然而，运动领袖们并不想走得太远，从保路运动一开始，精英便竭力避免与政府的直接对抗，并试图把运动限制在特定的范围之内。保路同志会发布告示称："人人负有维持秩序之义务，今千万祷祝数事：（一）勿在街上聚群！（二）勿暴动！（三）不得打教堂！（四）不得侮辱官府！（五）油盐柴米一切饮食照常发卖！能守秩序，便是国民；无理暴动，便是野蛮，父勉其子，兄勉其弟，谨记这几句话。"(12)当改良精英力图发动民众之时，他们强调的外人及其财产应得到保护。显然，他们试图使运动运行在"理性"的轨道上，在与国家权力斗争的同时，仍然保持社会生活的稳定。

国家暴力引发了民众暴力反抗

可以说在保路初期，运动在领袖们的设计之下平稳发展，但成都惨案导致了情况的逆转，和平请愿演变为反清政府的“暴乱”。9月7日，护督赵尔丰逮捕了罗纶和其他8位运动领导，全城为之震惊。民众立即聚集示威，“很快参加者达千人以上，群情激愤”，男女老幼“一只手拿着焚香，另一只手端着黄色的光绪灵位，涌向总督衙门。大家哭喊着：‘还我罗纶！还我罗纶！’”吁请释放运动的领导人。街头曾经是民众的活动空间，但这时精英在街头也充当了一个关键角色。市民从未见过如此的场面：警察在前面开道，穿长衫的士绅领头，后面跟着无数的下层民众。(13)城市精英和下层民众站在一起，在“公共舞台”上演出了一场生动的“社会戏剧”。

这场和平示威以血案结束。虽然“百姓哀求拜跪”，但清军并没有因此怜悯，赵尔丰令兵丁在总督衙门前大开杀戒，瞬间人们四散、店铺关门，母亲在街上嘶声力竭地寻找失散的孩子，总督衙门前顷刻间留下二十余具淌血的尸体，以及散乱的鞋子和打破的光绪灵位。赵进而派兵把守各街口禁止人们通过。大部分参加者都是下层民众，在这次遇难的人中，26位的身份得到证实，其中16个是织匠、刻匠、学徒、裁缝和小贩。(14)

惨案导致了民众和政府的直接对抗，和平的保路运动立即演变成为暴力的革命。正如一个目击者以悲愤的心情所写的竹枝词：“新军错计恃洋枪，谁料愚民愤莫当。夺得洋枪还死斗，可知器不敌人强。”为防止暴动，赵宣布宵禁，关闭城门以切断与外界的联系。成都惨案使人们放弃了对清政府的幻想，他们以各种方式表达其愤怒，在赵尔丰的告示上涂鸦便是其方法之一：“过了一夜，但凡通衢要道，有军警梭巡地方，告示还像昨天那样：白纸，黑字，胭脂关防。其他一些偏僻街道的告示，或者被人撕得七零八落，或者告示上遭上土红桴炭什么的批得一塌糊涂……最多是一派谩骂：‘放屁！放狗屁！放你赵屠户娘的狗屁！’”成都民众还发明了所谓“水电报”，作为与外界联系的工具：即将成千上万的小木片放进河里，随水漂到各处，上记成都发生的事件，呼吁外界支持。这一方法被外人称为“聪明的发明”。(15)民众开始组织保路同志军以作为自己的军事武装，从各郊县涌入。以哥老会成员为主的同志军手持刀矛，高举旗帜，每支或数千或上万，汇集城外准备攻城。这时的成都街头充满着躁动不安，恐慌像野火一样蔓延全城。(16)

一旦清廷倒台，民众在街头的政治使命便宣告结束，即使他们也在一些政治场面中出现，也多从表演者变为观望者。在以城市精英和旧官僚为主的四川军政府建立之后，竭力稳定公共秩序，并制定了有关规章以限制公共集会：“本律称集会者，凡以一定之宗旨，临时集众，公开讲演皆是。集会关于政治者，称政治集会。”组织任何诸如此类的集会，都必须事先向警察报告目的、时间、地点、背景、组织者的地址以及参加的人数等等。非政治性集会也得预先申请。新章程规定和尚、道士、中

小学教师和学生、妇女、未满18岁的男子、有犯罪前科者、文盲等等都不得参加政治集会，这实际上剥夺了相当大一批人的政治权利。该规章还赋予警察控制公共集会，包括解散集会等极大权限。警察可以监视和调查这类活动，如果发现任何有关宗教、煽动或“有伤风化”等内容，警察都可以强制停止。(17)

在这一时期许多政治事件都是在街头上演的，盛大的场面成为街头文化的新景观。两幅民初的时事画生动地描述了街头政治的这种展示：一幅是关于四川都督尹昌衡带领军队从皇城而出；另一幅是炮队通过南门开始平定西藏暴乱的“西征”的场景。两幅画都是由城墙、军队、马匹、旗帜、枪炮和围观民众组成的。据这两幅画的题词称，当军队出发南征时，有数千群众在南门送别。我们还可见到不少社会组织出现在画面上，从人们手中的小旗可看到“各法团”、“民团”、“报界”等标志。即使在如此庄严的政治气氛中，我们仍然可以见到一个路旁的小吃摊和几位顾客（见图20、21）。(18)这类图画不仅帮助我们对地方社会和政治的理解，而且提供了都市面貌和景观。



图20



图21

随着社会和地方政治的变化，大众娱乐活动也不可避免地趋于政治化。过去地方戏剧主要表现情爱、鬼神、忠孝、贞节等传统主题，从晚清以降，此种“永恒”主题开始转变，“政治戏剧”开始进入茶馆。1912年，悦来茶馆上演根据美国小说《汤姆叔叔的小屋》改编的川剧《黑奴义侠光复记》，该茶馆在当地报上的广告称：“本堂于戏曲改良，力求进

步。现值种族竞争、优胜劣败，是以特排演《黑奴义侠光复记》一部。此剧从《黑奴吁天录》脱化而出，乃泰西名家手编，其中历叙黑奴亡国之惨状，恢复故国之光荣，尤令人可歌可泣，可欣可羡，能激发人种族思想，爱国热忱。”(19)显然，人们对这部美国名著的理解基于中国自己的处境。在辛亥革命之前，此书便已被翻译为中文，革命者曾用其进行反满宣传。这出剧的公演反映了在推翻满清统治之后人们的情感和思想状况。

但是，大众文化在政治运动特别是在保路运动中的巨大作用，并不表明街头政治决定了运动的方向，以前的研究已经指出武装起义的决定性作用。探索保路运动中的街头政治，意味着使我们的研究从精英的活动延伸到民众的角色，即从表面的政治波浪深入到波浪下面的潜流，以从另一个角度来理解这场政治运动，进而也从一个新的角度来观察这次运动以及改良精英和普通民众之间的关系。1911年标志着民众的政治参与，以及从大众文化到街头政治的转变，这种转变也影响人们的日常生活。从那时起，街头经常用于政治目的，普通民众被迫生活在无情的权力斗争的阴影之下。虽然在很大程度上，街头文化和街头生活在混乱的年代幸存下来，但令人遗憾的是社会环境的恶化，大众文化和街头生活也不可避免地改变了。

时髦的革命话语

随着日常生活的日趋政治化，大众在街头的政治反抗明显上升。成都的大众反抗呈现出各种形式，包括散发揭贴、公开讲演以及政治示威。有的则是以个人行为表现出来，但反映了其所在社会集团的愿望和要求。在过去成都的街上匿名揭帖很为普遍，大多是那些蒙冤受害者贴出。20世纪初此方法亦为各社团所采纳，用以表达其政治声音。有人对这一现象提出批评说：“省城近日或开一会，结一社，无论其理之曲直，事之虚实，而无名揭帖到处高张，意存冲突、破坏而后已……每于揭帖之末，笼统署曰‘某界同人’，或曰‘全体公启’，骤闻之非不骇人听闻，而实按之，竟多虚张声势。”虽然这个批评可能反映了一些社团“虚张声势”的事实，但从另一个角度体现了人们的政治觉醒。人们知道怎样利用宣传工具去扩大自己的或自己所在社会集团的政治影响，去吸引社会的注意。人们的政治诉求推动了公开演讲的日益流行，甚至有如“四川演讲总会”、“女子教育演讲会”这样专门化的组织出现，这些演讲活动则吸引数百人参加。(20)公开演讲成为政治动员的象征，并且能够在民众中产生极大的影响。在这个过程中，精英们成功地将他们的政治思想灌输到民众的头脑之中。

从辛亥革命肇始，“革命”成为一个时髦的概念。不但政治思想与政治态度必须与革命联系在一起，而且与人们面貌有关的一切、从服饰到发型都纳入了革命的范畴。这种现象与法国革命甚为相似：“个人装饰都从特定方面显示了对这场革命是支持还是反对的态度。”许多激进的精英提出禁止穿旧式服装，反对者则称如此将造成“洋装”取代“汉装”，政府不得不采取调和的态度，布告允许人民自己选择，但满清官服和制服则被禁止。这时剪辫成为一种革命的标志，长期以来辫子都被汉人视为满人统治的一个象征，因此在新政府成立之初，便令剪辫以扫除“陋习”。但是剪辫也经常遭到抵制甚至导致冲突。据《国民公报》报道，一个该报称之为“乡愚”的农民在街上被警察抓住勒令剪辫，气极之下竟将那警察打倒在地，引起众人围观。这一事件也说明，任何“革命”对不同的对象，便会有不同的反应。不过，在这一时期人们可见五花八门的发式，有的剪辫，有的留辫，有的既不剪也不留（如前面曾提到的“英雄结”便是其中之一）；有的回复古式，有的用布包头发；有的戴遮阳帽，有的戴西洋帽。在1912年的《通俗画报》上的一幅“警世画”，便生动描绘了辫子给人们所带来的噩运（见图22）。这些各式各样的辫子和发式，其实也是当时社会变迁过程的缩影和真实写照。



图22

随着中国城市在20世纪初期的政治转型，成都与全国政治也发生了史无前例的联系。从街头政治的一些细节中，我们将看到街头是如何被纳入国家政治的轨道、街头文化如何演变为街头政治、精英和民众如何通过处理与国家之间的冲突来重新定义他们的公共角色的。在这一时期，尽管街头文化、公共空间和街头生活仍然继续，但是街头不再仅仅是一个谋生、日常生活和娱乐的地方，它实际成为一个政治冲突的舞台，民众的街头活动后来被利用作为政治抗争的工具。在街头文化演变为街头政治过程中，下层民众和社会改良者的街头角色都发生了明显的转化。

从晚清到20世纪20年代，国家、精英和大众之间的关系经常改变。在使用公共空间以达到政治目的这一问题上，民众和精英有一种错综复杂的关系，这种关系经常受到国家和地方政治的影响。他们有时联合，有时分裂，这种变化经常由国家和精英的互动关系而确定。换句话说，地方精英作为国家和普通大众之间的中介，在两者之间摇摆以满足他们自己的利益。当国家政策有利于加强他们在地方社会的领导权时，精英就会支持国家控制民众的新政策；反之，他们则对新措施持中立或反对态度。在晚清新政期间，在实施城市改革和控制民众方面，国家及地方精英有相当密切的合作。然而，当国家政权危及精英地方政治、经济利益时，精英便和民众联合起来抗争。保路运动就是最好的例子，这个运动实际引发了辛亥革命。

民众从革命中得到了什么？

对于成都市民来说，革命最大的结果就是他们必须在一种持续不断的混乱环境里维持其日常生活。从辛亥革命以来，成都便像中国其他许多城市一样，进入了多事之秋。政治局势的不稳，经济状态的恶化，加剧了社会动乱。作为川省的政治、经济中心，民国初年的成都并非是四川最糟的地区，但人民仍然经历了深重的灾难。善良的人们从未料到革命竟伴随着如此巨大的浩劫。革命期间清军完全失控，"街头成为士兵的天下"。端着枪和刺刀的士兵在街头耀武扬威，横行霸道。据时人描述，这些士兵装束非常奇怪，一些头戴"英雄结"，身着五彩裤；一些长发垂耳，一些脚打绑腿，像戏台上的演员。在1911年12月8日，一大帮兵痞拥向临时军政府所在的皇城，要求发给拖欠的军饷。当他们强行闯入军政府时，正副都督已仓皇逃命。乱兵接着抢劫了大清银行和其他两家银行，然后洗劫劝业场。据传教士描述，在劝业场，"一瞬间这些士兵便把楼上楼下洗劫一空"，玻璃橱窗被砸碎，街上到处是碎片。当天下午乱兵又抢劫了成都最为繁华的地方——东大街，"傍晚，三五成群、荷枪实弹的乱兵闯入成都各大公馆勒索金钱"。入夜，各典当行成为主要目标，城内发生十余起火灾。"枪声持续了整夜"，市民们"几乎度过了一个不眠夜"。是夜城门亦未关闭，乱兵们源源不断把赃物运出城。这次洗窃成都损失巨大，除遭抢劫外，"大量银子熔化于大火、消失在灰烬"。(21)四川从此失去了稳定局势的金融后盾。

中国城市社区早就形成了地方自我保护的安全系统，尤其是在社会混乱的时期，这种作用便更加明显。当辛亥革命爆发，地方政府无力维持治安之时，市民们自己组织自卫。1911年叛军洗劫成都时，市民们便坚守四个城门，堵截士兵运赃物出城。为蒙混过关，许多士兵装成女人坐轿，有的雇妓女扮成夫妻，有的把赃物装进棺材冒充出殡。水路走南门，北门则用轿子和马运载。这时，哥老会各公口在自卫活动中起了重要作用，它组建民团、募捐筹款、守望相助。(22)

四川是哥老会最活跃的地区之一，当地称"袍哥"。社会动乱给了秘密社会扩大势力和影响的极好的机会，他们在地方政治中发挥作用日渐递增，在辛亥革命爆发后的短暂时期，秘密社会一度公开化。袍哥分职业和半职业两类。前者依靠袍哥组织为生，其收入来自受礼、捐款、红白喜事等活动，职业袍哥在介入土地买卖、店铺转手或其他活动时也收取手续费，一些则靠经营赌博或烟馆获利。半职业袍哥则来自除理发匠外的其他各行各业，他们也合伙经营茶馆、剧院以及饭馆等，一般店主都以加入袍哥为护符避免地痞流氓的敲诈。袍哥在茶馆或其他地方建立公口，各公口都有自己的势力范围，其视某地段被自己的"码头"，并承担维持那一地区公共安定、化解冲突以及保护经济利益等职责。

虽然地方政府禁止袍哥活动，但他们在像茶馆、烟馆、饭馆以及剧院等公共场所都很活跃。在清末警察便制定了有关规章："查烟、茶、酒馆及会场人众处所，如有三五成群、气象凶恶、行止张狂、衣服奇怪

者，巡兵即须尾随其后，听其言论迹其所至，如有烧香结盟端倪，即禀知本管官事先防范，待时掩捕。”严酷的政治和社会环境使其产生出一套独特的规则和行为方式，这对其生存和发展都至关重要。例如袍哥创造了他们自己的黑话，傅崇矩在其1910年出版的《成都通览》中的《成都之袍哥话》一栏便收集了许多这类语言。袍哥在辛亥革命期间和之后有着一段短暂的“黄金时代”。这期间，他们的活动得以公开，“公口”几乎在每条街道出现，其成员耀武扬威地持刀枪进出。许多居民在门上贴一张红条，上书其所在公口的名称。然而1914年，政府以其导致社会动乱为由、蹈清政府覆辙，宣布袍哥为非法，警察令各茶铺、饭馆、酒馆、旅店等具结抵制袍哥在这些场所的一切活动。(23)

政治变革虽然经常体现着社会的进步，但进步并非即意味着给民众带来好处，甚至结果可能是恰恰相反。人们想象中的新的共和政体是一个“法律时代”，呈现的是“和平高尚”的“文明气象”，但这些热情的革命梦想并没有实现。社会的现实与人们的预期相差确实太远，这使许多人开始对当前的政治体制和社会状况表示怀疑。对大多数民众来说，思想意识和政治体制的性质并不重要，他们仅仅渴望恢复相对和平、稳定的环境和正常的生活。精英们也对社会现实感到不满，认为社会秩序和道德日益恶化。由于对革命的失望，以及革命后长年累月的战乱和社会动荡，使许多人转而怀念革命前的时光。他们经常把革命前后的社会相比较，对民国不满的情绪可以说是广为散布，人们对革命的失望反映了百姓的切身感受，那么以下则从精英的角度发泄了对世道的不满：“民国成立以来，惟以吾蜀论，人民处吁嗟愁苦、哀痛流离之日为多，至今则达于极点矣！是岂吾民之厄运耶？抑亦民国之晦气也？若溯厥源，无非法律不能生效力耳。夫阻兵怙恶，焚杀频加，盗据神京，倔强边徼，是皆法律所不许者也。而彼辈必欲为之，所谓国家之妖孽者，其是之谓乎？”(24)

茶馆里的“自由”交谈，为我们对民众的想法和他们对社会的态度提供了难得的依据，但其中只有极少部分被记录下来，从那些难得一见的文字中，使我们得以了解普通人们的思想和当时的社会状况。一份报纸报道的两个人在一家茶馆的一次谈话就很典型：“昨日有两位老者在茶园座谈。甲呼乙曰：‘亲家你见到没有？近来世界新、潮流新、学说新、名词新，我们不会跟倒新，又有人笑无旧可守，只好听他吧。’乙曰：‘我看近来说得天花乱坠，足以迷人睛，炫人目，惑一些血气未定的青年。稍明事体的，都知道是壳子话，骗人术，你这么大的岁数，还不了然吗？辛亥年耳内的幸福，到而今你享受没有？还有不上粮的主张，你记得不？如今却不去上粮，预征几年就是了。又有种田的自由，你乡下的大屋不住，搬到省来，就不敢回去。究竟自由不？热闹话，我听伤了，如今在说得莲花现，我都不听。你还说听他吧，你未免太老实了！’”(25)

这真是人们关于辛亥革命看法的绝妙记录。谈话的主题是对“新”的抱怨，但透露出“新”后面实质上的“旧”的不满。从谈话中可看出，至少其中之一来自乡间，也可能是一个城居地主，在乡下有“大屋”。且不论他们的社会身份和社会地位，很明显他们对自己的处境感到非常不满，

以对令人目眩的“新”事物的讥讽，来发泄他们的愤恨。报道也确认，这是一个过渡的时代——“旧”的已经被破坏，而“新”的尚没有建立，大多停留在口头上。并不是说这些人不喜欢新事物，他们对“新”的反感是由于当权者反复失信所造成。辛亥革命许诺的“光明未来”从未实现，这使他们将愤怒转向精英改良者、革命家和政府“新”旗帜下的一切事物。

这些都是一般民众最直接和真实的感受，这种社会现实和人民的哀怨不能不说是这场革命的一个悲剧，这也真是对“文明的”共和制度的一个莫大的讽刺。在辛亥革命之前的城市改良中，“文明”便是精英们使用频率最高的时髦词汇之一。他们开始以为可以以改良趋近文明，后又相信共和制度会带给人民以文明，但总是一个个梦想的破灭。

注　释：

(1) Han Suyin, *The Crippled Tree: China, Biography, History, Autobiography*, pp. 228–229.

(2) Han Suyin, *The Crippled Tree: China, Biography, History, Autobiography*, p. 96；钟茂煊：《刘师亮外传》，第91页；《国民公报》，1917年8月20日；《四川省政府社会处档案》，全宗186，案卷1431，第23、31页；文闻子编：《四川风物志》，第454页

(3) 隗瀛涛：《四川保路运动史》，第216页；《四川保路同志会报告》第8、34号。

(4) 《四川保路同志会报告》第8、10、24、32、35号；李劼人：《大波》，《李劼人选集》，第2卷，第315页。其他包括染房街、玉龙街、陕西街、余庆街、走马街、染锭街、君平街，梨花街、满城、红照壁以及丁字街等分会。见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第385页

(5) *West China Missionary News*, 1911, No. 11, p. 8；隗瀛涛：《四川保路运动史》，第226页；《四川保路同志会报告》，第2号

(6) 《四川辛亥革命史料》上册，第385页。

(7) 《成都日报》，1911年8月31日; West China Missionary News, 1911, No. 11, p. 11。

(8) 《四川保路同志会报告》，第25、36号

(9) Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, p. 82

(10) “Events in Chengdu: 1911,”*West China Missionary News*, 1924, No. 5, p. 8.

(11) 戴执礼：《四川保路运动史料》，第277页

(12) 《四川保路同志会报告》，第16号；李劼人：《大波》，《李劼人选集》，第2卷，第366页；隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第385页。

(13) West China Missionary News 1911, no. 11，p. 10；李劼人：《大波》，《李劼人选集》第2卷，第41～42页；郭沫若：《反正前后》，《沫若自传》第1卷，第259页。

(14) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第186页；闵昌全：《辛亥竹枝词》，《成都竹枝词》，第156页；李劼人：《大波》，《李劼人选集》，第2卷，第468页；秦楠：《蜀辛》，见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第373页；隗瀛涛：《四川保路运动史》，第292页。当遇难者家属领回尸体时，官府竟迫使他们承认死者是“土匪”，并付40个银元（林孔翼编：《成都竹枝词》，第186页）。

(15) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第186～187页；隗瀛涛：《四川保路运动史》，第294页；李劼人：《大波》，《李劼人选集》，第2卷，第41～42、638页；G. A. Combe,“Events in Chengdu: 1911,”*West China Missionary News*, 1924, No. 5, p. 9；郭沫若：《反正前后》，《沫若自传》，第1卷，第259页。

(16) 隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第470页；Kristin Stapleton,“Urban Politics in an Age of‘Secret Societies’: The Cases of Shanghai and Chengdu,”*Republican China* vol. 22, No. 1（1996）, p. 36.

(17) 隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第587～588页。

(18) 《通俗画报》，1912年第11号，1912年第28号。

(19) 《国民公报》，1912年4月4日。

(20) 《国民公报》，1913年4月10日、12月1日；《通俗画报》，1912年第28号。

(21) *West China Missionary News*, 1912, No. 4, pp. 20-22; Robert A. Kapp, *Szechwan and the Chinese Republic: Provincial Militarism and Central Power, 1911-1938*, p. 9.

(22) 隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上，第516～517页；秦楠：《蜀辛》，见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，第551页

(23) 《四川通省警察章程》，1903年；傅崇矩：《成都通览》下册，第47～50页；隗瀛涛：《四川保路运动史》，第347页；Kristin Stapleton,"Urban Politics in an Age of'Secret Societies': The Cases of Shanghai and Chengdu,"*Republican China* vol. 22, No. 1（1996）, pp. 23-64；《国民公报》，1914年1月16日、3月24日

(24) 《国民公报》，1917年8月20日。

(25) 《国民公报》，1922年2月20日。

第15章 “虚虚实实”——从《国民公报》看辛亥革命后地方社会的政治讽刺

当乱兵在辛亥年洗劫成都时，一位传教士曾乐观地预测：“革命不会每年都发生，前途是光明的。”他万万没想到，无休止的动乱才刚刚揭开了序幕。除了横行霸道的兵痞和土匪外，军阀混战更是遗害无穷，给人民带来深重灾难。1915—1916年间的护国战争，四川成为反袁的主要战场。(1)护国战争的胜利并未给成都市民带来和平，而是种下了大难的祸根。1917年是成都市民最悲惨的一年，两场巷战发生在市区。先是5月的川滇军之战，持续一周以上，上万人伤亡，数千民房被焚毁，财产损失在千万元以上。然后是7月的川黔军之战，由于黔军在南门纵火，导致六千余民房化为灰烬，财产损失数百万元。(2)两次巷战使成都三分之二商业区被毁，上万人成为难民。正如《国民公报》所称，此乃“数百年未有之浩劫也”。(3)的确，这是自明末张献忠之乱后成都第一次成为战场。

在战争中，人民忍受着持续的和难以言状的恐惧。一首竹枝词真实地描写了人民的这种处境：“街头巷尾断人行，密密层层布哨兵。予取予求谁敢侮，无权抵抗是平民。”士兵们爬上民宅枪战，甚至有的向市民射击并浇煤油点火烧毁民房。(4)在川军和黔军之战中，黔军令居民打开门户以便其躲藏，而且他们在激战时还趁机抢劫，许多市民为避祸而逃向乡村，那些无路可走的则听任宰割。当南城被焚时，人们逃往其他地区，沿途是一片惨状：人们扶老携幼，带着他们的包袱，到处是难民。这时，教堂和庙宇成为相对安全的地方，仅丁公祠便收留了三千余人，西来寺收留达四千余之多。(5)

1917年的巷战给成都市民留下了深深的创伤，他们在动荡年代挣扎着寻求生存。《国民公报》成为报道1917年大灾难的主要媒体。19世纪末和20世纪初大众传媒在成都出现并快速增长，十年之内，成都已有二十多种报纸。有些存在时间短暂，但有些则持续出版了多年。如《国民公报》1913年创办，直到1949年仍然在发行。在民初，该报便开辟了“虚虚实实”专栏，发表两三百字的短文，以具有独特风格的政治讽刺手法，讨论当时政治、社会、文化。本文将焦点放在1917年在这个栏目发表的文章，从其字里行间，揭示这些文字的政治、社会和文化意义。我将集中讨论这个栏目对军阀政治的抨击、对现实社会的批判以及对战争惨状的描述。

《国民公报》与“虚虚实实”专栏

辛亥革命后，四川总商会总理樊孔周改组《四川商会公报》为《四川公报》，这是一份政治上保守的报纸，经常批评新成立的革命政府，不久便被四川军政府都督尹昌衡所取缔，1913年樊因之创办了《国民公报》。在1915—1916年间，当袁世凯试图复辟帝制之时，在政治高压下，成都的大多数报纸被迫关闭，《国民公报》是少数幸存者之一。虽然樊对袁不满，但他避免直接对其批评，成为这一时期成都市民阅读的主要报纸。然而，当1917年5月川滇军阀混战，《国民公报》进行了全面的报道，对战争的惨烈进行了真实的描述。6月，他被军阀派人暗杀。(6)

《国民公报》的这个背景，对我们了解“虚虚实实”这样的专栏为何产生非常有帮助。显然，这个报纸不认同袁氏政府以及其在四川的代理人，但它也并未试图冒险与其对抗，所以通过间接批评的方式，通过政治讽刺，来表达他们的愤懑。既然是用的“虚虚实实”这个词，实际上便可以包含真实或臆想两方面的内容。也就是说，在“虚虚实实”这个栏目中，既有关于文化、社会、政治的新闻的报道，从中我们可以看到当时存在什么问题，人们关注什么问题，以及怎么认识和处理这样的问题，我们今天对这些问题的解读，可以帮助我们了解这个城市以及整个国家在这一时期的社会和政治。但同时这个栏目的文章，也有许多是虚幻的，包括道听途说或动物神鬼的拟人化，用以进行社会批判。

“虚虚实实”栏目中的文章经常以“某天……”，或“某人……”，或“某地……”等开始其故事，这种风格给予作者以极大的灵活性，或以幽默讽刺的形式，或借用他人的话，来表达对当时政治的不满或进行社会批评，这也是避免惹麻烦和逃避政府追究的一个好策略。大多数的这些短文都没有标明作者。本栏目作为一个论坛，涉及政治、社会、文化等许多方面。这些短文喜欢使用双关语，不少文章从表面看来，是在谈一些在日常生活中的小事，或漫无目的的闲聊，但实际上隐藏有另一种含义，通常是在字里行间暗含政治观点或对现实的批判。

抨击军阀政治

辛亥革命后对地方社会生活为害最大者，莫过于军阀了。因此“虚虚实实”中有相当多的文章是对军阀政治的批评，虽然经常是借他人之口。这个专栏不时转载茶馆闲聊的闲言碎语，透露了人们的政治关怀。哪怕是胡拉八扯，却潜藏着深切的批评锋芒。例如：“某茶园有三四个人吃茶，甲曰：‘我昨日看报，见《报纸法》宣布矣！’乙曰：‘这一下就好了。’丙曰：‘《报纸法》宣布是箝（钳）制舆论，有那（哪）些好处？’乙曰：‘《炮子法》宣布，他们二天就不乱打，免得胡胡（糊糊）涂涂死些人，岂不好吗？’甲曰：‘我在说报纸，你就扯在炮子去了。’乙曰：‘省城这回，只有炮子厉害，振（整）得人莫法。我听你说《炮子法》宣布，所以不禁叫好。’大家为之一笑。”(7)茶馆中这类的误会经常发生，特别是在谈论政治问题时。“报纸”与“炮子”的发音相似，特别是四川口音，容易搞混。这个混淆揭示了人们对当前政治的看法。对甲来说，《报纸法》剥夺了人们的言论自由，把媒体变成思想控制的工具，但对乙来说，更严重的问题是生命保障问题，军阀的武装造成了社会动乱和日常生活缺乏安全感。但这样的沉重话题，却是以令人忍俊不禁的对话表现出来的，反映了人们对现实的无可奈何。

下面这个对话也具有类似的形式和内容：“昨有一个农民来省，到某茶园吃茶。闻有人说：‘西南政策把我们害了。’农民上前怒谓之曰：‘稀烂政策害了你们？闻省中善人很多，生的死的都被怜恤。我们乡下人受稀烂政策的影响，银钱衣物要抢去；莫得现银物，人也要拉去。挨打受气，又出钱，有那（哪）个怜悯你？’其人见农民误解，复谓之：‘现在讲的是云南政策了。’农民更惊，旋又答之曰：‘说起营盘，我辈更怕！’农民方开口，其人知不可谕，遂起而去。”(8)这段对话真切反映了一般人民在动乱年代的遭遇。特别是那些住在乡间的农民，生命财产得不到任何保障。这段对话，巧妙地利用农民的误解，揭示了社会的乱象，抨击了军阀的横暴。不过，这个在茶馆的插曲从另一个侧面也说明了，在军阀时期人们仍然可以在茶馆中自由谈论政治，还表明陌生人之间可能进行无拘束的闲聊，哪怕是农民，也可以随便插入他人的谈话。然而，在国民党时代，这种自由受到极大的限制，恐怕惹麻烦的店主总是贴出“休谈国事”的告白，以警告人们在各茶馆中不要议论敏感话题。(9)

这个发生在一个茶馆里的谈话，还透露了都市人和“乡巴佬”间的鸿沟。汉语中有许多同音和近音词，人们对话中因此可能出现曲解。不同口音的人交谈时，这种情况就更为严重。城市居民认为他们比乡下人高一等，嘲笑他们“愚蠢”、“幼稚”、“粗俗”，称他们为“乡巴佬”、“乡愚”，说他们的闲话，传播一些关于乡下人的“离奇”故事，把他们作为茶余饭后讥讽的对象。尽管两者都生活在成都平原，但他们看起来却有极大的不同。住在城墙外的农民——哪怕即使是离城一两里远——外表、口音、穿着等与城里人都有明显区别。乡下人的出现不时会引起饭馆、茶馆里的城里人许多好奇地打量甚至议论。(10)从表面上看，这个故事是

关于那农民对城里人谈话一些近音词的误解，但弦外之音，却是与“愚蠢”的农民无法进行“政治话题”的谈论，进一步反映出城市居民的优越感。从“其人知不可谕，遂起而去”来看，这个城里人不屑与这个“乡巴佬”费口水，干脆一走了之。

而另一篇短文将对军阀的抨击通过一个算命先生的话表达出来：

> 某街为一测字先生，众称神妙。然其嘴劲而已。闻昨有某君到伊摊测字，随手拈一字，为“戴”。测字先生曰：“问什么事？”某君曰：“问纸币何日兑现。”曰：“据字体看来，头上是土字，有土此（就）有财，有财即可兑现。但‘土’字之下是一‘田’字，现在的田种的是胡豆菜麦，都是干的。‘田’字之下，是一‘共’，将‘共’字拆开看，是二十一，或者二十一号八（点）钟便有好消息。惟右边是一‘戈’，恐怕又为操戈者截取。”某君愀然而去。(11)

四川在辛亥年由于兵变，藩库和银行被抢，因此出现金融空虚，辛亥革命后货币一直不稳定。从这段对话看来，在1917年2月，纸币兑换银元出现了问题。而当时川省为军阀所控制。这里“戴”字，显然是暗指黔军军阀戴戡，此时任四川省省长。由于“戴”字有一“戈”，作者以测字先生之口，表达了在军阀统治下，什么事情都是不确定的，枪杆子可以为所欲为，最后“恐怕又为操戈者截取”。而仅几个月后，这个算命先生的预言则不幸成为了现实。

有的文章则以盗贼来形容军阀的危害。如有篇文章提道：“自民国成立后，成都所有闲人日益增加。闲人愈多，故生活愈不易，于是乎有专以诱睹、撞骗、欺诈公爷为事者，名曰‘水线’。一般人皆注意避之。而水线竟日施其伎俩，毫无顾忌。”这里所谓“欺诈公爷”者，就是设局骗那些公子哥儿的钱。但在成都巷战期间，前有罗佩金，后有戴戡，“相继施其火线伎俩于城内，当枪弹如雨之际，水线家即藏匿殆尽。是知水线不如火线厉害也”。所谓“水线”，无非是地痞之类；而这里的“火线”，则是军阀。本来“水”、“火”是不相容的，但两者都给民众带来了不幸。军阀火烧成都造成巨大灾难，其破坏性是盗贼们所不能及的。(12)

也有的文章讽刺军阀的权力斗争。如一篇文章从用“大宪”这个词的角度，来讥讽袁世凯称帝和军阀混战。按照这篇文章，“大宪”为清朝下级称长官（其实多用在称总督或巡抚），清覆没后废弃不用。但1916年袁世凯称帝，因与袁世凯称帝的“洪宪”年号相近，“大宪”亦不能用。但1917年，有某知县用这个词，有人乘机讽刺因反袁“北伐”滞留在川省、祸害无穷的滇军和黔军：“近闻某县知事上任，其红报大书：‘奉大宪扎委’。见者皆以为奇特，旁观者代为解之曰：‘此是多年程写的，何必见怪？现已无北伐之必要，而滇黔声言，北伐又找不倒（到）北京在那（哪）里，竟至窜入西方。’太白老人笑谓之曰：‘走错了快退转去吧！’”(13)参加反袁运动的滇军和黔军，并没有北伐到北京，而是在成都争夺权力，最终在川省酿成大祸。

批判现实社会

由于对革命的失望，以及革命后长年累月的战乱和社会动荡，使许多人转而怀念革命前的时光，经常把革命前后的社会相比较。“虚虚实实”上的一篇文章便以非常巧妙的形式，对新的政治秩序进行了抨击：“某校数学教员在讲堂上与学生讲正比例、反比例的道理，讲了一点多钟，学生仍然不了悟。一学生起而立正，请教员设个譬语。教员想了一下，‘伟人与强盗是个正比例。民国成立的时候，初发现伟人。那时盗贼要少些。嗣后伟人愈出愈多，盗贼也愈出愈多。故伟人与盗贼适成为正比例。至于反比例则文明与幸福是也。从前专制时代，讲文明者斥为野蛮，那时百姓所过的日子白天走得，晚间睡得。辛亥推翻专制，袁政府虽然假共和，面子上却是文明了，但是人民就睡不着了。袁氏推翻即是真正共和，要算真正文明了，而土巴头的死人有人想他的方子。不但活人不安，死人亦不安了。可见得文明与幸福实在是反比。’例言至此，一生起曰：‘了然了然矣！先生说的幸福，学生在家乡都是受过的，一一不错。’众皆拍掌，谓先生善于此譬云。”(14)

这里所揭示的，所谓伟人越多，这个世道越乱，也即是指出了那些手握权力的人，不但没有给人民谋利益，反而带给人民以灾难。而文明却与幸福是相背离的。按道理说，专制制度推翻了，社会按照革命者的说法更文明了，人民的生活应该更加幸福才是，但实际上却相反，社会局势动荡不安，人民遭受更多的苦难。所谓的“共和”，不过是假共和，不过是面子上的文明。

“虚虚实实”还讽刺辛亥后这个“党争世界”，认为传统很难拯救这个混乱的时代。还以调侃孔子来批评当时社会的问题：“有一讲书先生，所讲不是小说传奇，乃是一部《论语》登台，说道：‘今天无事讲段孔子的历史与各位听听，也可以消遣长夏。孔子当日，时局汹汹，纯是个党争世界。但是孔子的道德广大，能够收罗各党，所以达巷党人，以及阙党童子，都来服从他。既而各党见著孔子周游历国，栖栖惶惶，没有一点权利，于是私自商议，与其跟着讲道德仁义的孔二先生，天天打转转，倒不如改变方针，去跟着孔大先生的好。’内中一人问道：‘孔大先生是那（哪）一个？’有人回答道：‘你不知么，姓孔名方便是。’众人听到此处一笑而散。”(15)这里实际上揭示了这是一个金钱影响政治的年代，孔子式的周游列国游说（这隐喻政治家的政治陈述和阐发），已经在金钱（“孔方兄”）面前败下阵来。

在“虚虚实实”的另一篇文章中，记录了某日两人在茶馆的对话：“甲乙二人于茶社闲谈。甲曰：‘中国数千年以来，皆尚贞洁。朝廷特为贞洁表扬，故贞洁坊无处不有。自民国以后，置贞洁于不顾，此于风俗人心实多妨害。’乙曰：‘非也。吾国以前尚节，今则重籍。如民国元二年间，各印刷公司所印之名片无非四川籍。三年时，所印之名片无非外省籍。五年共和再造后，所印者不多四川籍？今更改印外省籍矣！然则士大夫所尚者，岂非籍耶？不过字不同耳。’甲曰：‘一人之籍，叠次变

更，则非真籍可知。诚如君言，则今日之士大夫，其有真籍者乎？不真之人，吾国数千年所不取者也。'”(16)这里表面上讨论的是籍贯问题，但言下之意是批评政客的势利和虚伪。民国初年，川人在政治舞台的角色经常变化。当川人在国家和地方政治中得势时，人们争相宣称自己是四川人；当失势时，则又非川人了。批评者认为这是道德沦丧之表现，人们不再看重“贞洁”。在传统中国社会，妇女不守贞被认为是“堕落”，但在这个对谈中，政客被认为“失贞”，因为他们成为了不讲诚信的谎言者。

从这个谈话中我们还可以得到更为重要的信息，即看到人们在政治斗争和权势转移中，失去文化认同的焦虑感。过去籍贯对人们来说十分重要，实际上涉及社会、经济、政治的各个方面，与人们的文化之根紧密联系。这个共同的根基可以帮助人们在陌生的环境中求生存，并与其他文化进行对抗。在清廷覆没之后，政客和精英们发现籍贯可以用作政治斗争的工具。不过，籍贯问题虽然依然重要，但观念已开始发生变化，人们不再珍视和忠诚于籍贯，而无非把其用作争权夺利之工具。这个在茶馆的关于籍贯的谈话，揭示了人们对民国初年动乱和政治不确定性的困惑和失望。

“虚虚实实”中的文章对现实社会的批判，经常利用指桑骂槐的手法，如一篇文章称：“到少城公园门外，闻敲锣声。近观之，乃唱猴戏者也。细细观察，见那猴子当未戴各种面具时，似有羞容。一戴面具，遂不知其为猴，大跳大舞，以博观者之笑。余因有感于今之大闹党子，不顾旁人笑者，必有一种特别面具戴于脸上也。不然何如是之不要脸？”(17)这里虽然说的是猴，但实际上讽刺的是那些具有两副面孔的人，那些当面一套背后一套的人，那些当面是人背后是鬼的人。其实这篇文章也不是针对一般社会中的两面人，而且指那些欺世盗名的政治家，他们把社会弄得一塌糊涂，人民也因此遭殃受罪。

另一篇指桑骂槐的文章则讲述了一只黄鼠狼的故事：“重庆白象街某君见一乡人携一黄鼠狼出售，遂以铜钱三百购来，绳系于廊下。见人即跳，总想脱逃。乃在旁置一木箱，使之有躲藏处。凡往观者，咸呼之曰‘野心家’，每日饲以生牛肉，其性渐驯。系绳亦稍放长也。殊该鼠狼野心勃勃，竟欲咬人，识者谓此种野物，无论如何拘束，终难化其野心，不如死之为妙。”(18)称黄鼠狼为野心家，言下之意也是指责政治家形同动物，“野心勃勃”，总是要“咬人”的，因此不要对他们怀有任何希望。

有的文章揭露贪官，称他们为“妖”。文章利用社会上传播的谣言，批评那些卖官鬻爵、盘剥百姓的官员：“近日相传一种谣言，皆谓省城御河出蛟，以致河水大涨。有好事者力辩曰：非蛟也，是妖也。此妖前曾暗卖知事，每缺三千元。所过之区，地皮刮尽，又能杀人放火，抢劫良民。幸某仙以戏蟾术戏之于御河，然后用卯金刀威赫而驱之，闻者莫不称快云。”(19)虽然这里似乎是重复坊间的流言蜚语，但将这些言论进行媒体传播，读者自然能从中看出微言大义，从而达到社会批判的效果。

在茶馆里人们谈论各种话题，从日常生活到政治外交，其内容涉及社会状况、习惯以及文化。[20]一个记者记录了一个城市人和乡下人的对话："记者昨到花会某茶园，闻二人谈论。甲曰：'乡间的人不敢穿好衣服，夜晚则穿起睡。'乙曰：'省城的人衣服极力求好，夜晚脱完盖起铺盖睡。'甲曰：'乡间人怕匪人抱童子，背起娃娃不敢睡。'乙曰：'省中一点不害怕，放着娃娃，抱倒太太睡。'甲曰：'乡人听著（着）枪声，一晚到亮不敢睡。'乙曰：'省中人晓得墙垣筑得高，是啥都不怕，睡到十二点钟才起来开早饭。'"[21]虽然这个记录没有说明两人的背景，但从他们的谈话的态度，可以推之甲住城内，乙住乡村。成都人一贯有藐视乡下人的风气，坊间流传着许多关于他们肮脏、愚昧、吝啬等荒唐的故事。虽然这段谈话表面上是关于城市和乡村不同的生活习惯，但实际上却反映了不同的经历和面临的不同问题。生活在城市中相对安全，在乡村却时刻面临危险。城市居民似乎总是觉得高人一等，讽刺乡下人舍不得穿好衣服，怕小孩被绑架。乡下人羡慕城里人的好生活和安全感，但也反讽城里人晚上不管孩子而抱老婆（可能暗示着性），睡懒觉（暗示着懒），这都是传统价值观所鄙视的。

成都同中国其他城市一样，由族群、籍贯等的差别引发的问题非常普遍。或许城市中邻里之间的亲密关系强化了"我们"（邻里）与"他们"（乡下人或移民）之间的隔阂。成都居民不喜欢"陌生人"来改变了他们的日常生活，而那些被排除在外的人努力在公共空间维持生计和寻找娱乐，这便是在城市中每天都不断出现的纠纷、冲突、乃至暴力的土壤。

描绘战争惨状

1917年5月和7月的两场巷战给成都以巨大创伤，因此“虚虚实实”的不少文章，都与战争有关，以各种方式揭露战争的惨状。这类文章经常以寓言的形式来表达，以动物或鬼神的命运，来暗指人类的苦难和遭遇。巷战造成大量居民死亡，但在军阀控制下的成都，《国民公报》虽然不敢公开谴责军阀，但在“虚虚实实”中则通过猫犬和鸟来控诉军阀混战：“皇城周围火起时焚死之猫犬等，相约到转轮殿，伸冤行至鬼门关，遇某公馆焚死之笼雀亦在其处，哀鸣不已。猫与犬谓之曰：‘你不用哭，同我等一路到转轮殿去伸冤罢。’雀曰：‘转轮王很圆滑，东车东转，西车西转的，就去也无益。’猫犬曰：‘未必我们惨遭焚死就算了吗？’雀曰：‘人类还死得多些，尚无处控告。彼此皆物类，还说啥嘞？’猫犬闻此言，垂头丧气而去。”(22)该文以在军阀混战中被火烧死的猫狗去阎王殿伸冤，借动物之口来揭露现实社会这是一个无处讲理的时代和地方，无辜死难的民众也无处伸冤，而且以雀之口，来透露人民大量死亡，而且“无处控告”。文中提到的“转轮王”很有意思，按民间说法，其为阴间十王之第一，专司各殿解到的鬼魂，然后分别核定发往投生，每月汇记细数，注册登记，送呈阴司酆都。按文中所讲，去找转轮王伸冤是无用的。成都遭兵燹以后，也向中央政府请求主持公道，但没有任何实质性结果。这个时候，中央政府非常之不稳定，对地方缺乏真正的控制权，因此寻求中央政府主持公道，无疑是缘木求鱼。

另一篇文章以类似的手法来表现这场灾难，揭示在当下中国，没有主持正义的地方：“阴阳界传来消息，云前此遣之兵，因在某某等庙候饷变作时，被东较场之滇军杀害。该冤魂等整队向冥府喊冤，被山门土地之底下人挡住，需索纸钱。冤魂等忿极大骂之曰：‘这个地方还是不讲公理，我们还来喊什么冤？’中有数冤鬼曰：‘我们到中央去。内有不以为然者曰：中央只晓得叫人静候，我辈就是候拐了。’数冤鬼又曰：‘或者以我被死得惨，一闻即发天良。派员从严惩办。不以为然者曰：中央诸执政者心头只有个党字，哪里有天良？’”(23)这段文字说的是在战争中被滇军杀死的士兵在阴间喊冤，发现“这个地方还是不讲公理”，而且中央也是不能解决任何问题的，“只晓得叫人静候”，四川“就是候拐了”（也就是等候使问题变得更糟糕）。有人还抱希望中央过问四川的惨状，“即发天良”，派人来“从严惩办”。但是他们发现，在北京中央政府诸执政者那里，只有党派的利益，是不管天良的。

还有文章以鬼作为代言人：“枉死城中新鬼开会，主席宣言：‘民国应以民为贵。当今伟人往往轻视吾民，任意蹂躏，至死不恤。吾侪当求作其子孙。’于是反对之声四起，曰：‘他们害死我们，我们还要给他做子孙吗？’少鬼对曰：‘不如是亦不足以覆其家也。诸公以为我作其孝子贤孙乎？’众乃鼓掌曰赞成。”(24)这里显然是对那些当权的所谓“伟人”进行揭露，人们被他们“任意蹂躏，至死不恤”。这些冤死的鬼请求做这些“伟人”的子孙，其目的是以后有机会“以覆其家”，让他们受到报应。

城隍也被利用作为政治的讽刺："昨日城隍出驾，异常热闹。城隍之前，有瘟神火神王灵官。据顺风耳报告，各神回宫，大开会议。瘟神云：'我过各街见讲究卫生的很少，如此专靠我保佑，未免苦人所难。'火神曰：'我在此间有年，岂忍如此惨烧人民。这要怪他放火的。'两神言毕，共谓王灵官曰：'你驾然何不开腔？'王灵官仍摇头不语，两神复谓之曰：'你们姓王的很对不住人，一个不向这里来，一个在这里又不发言。'王灵官怒应之曰：'你两位好生把戕人生命，荡人财产的收拾住，就没有事了，还要我们开什么腔嘞，争论不休。'一卒慌忙上前报道：'外面冤鬼甚多，要见各星君。'诸神一齐说道：'原是莫有道理的事，怕说不过他们，快快把门关了吧！'"(25)"城隍出驾"是清明时节举行的传统仪式，人们抬着城隍的塑像穿过街头，这个活动每年春天由社区组织，社会各阶层从地方官、精英到普通市民甚至乞丐都广泛参加。同时用纸给"孤魂"做衣服，人们抬着这些纸衣在街上穿行，送到城外的坟地焚烧，称"寒衣会"或"赏寒衣"或"赏孤"。城隍应该是保护这个城市的神灵，但这个时候也无能为力。本文通过城隍庙里的三个神：瘟神、火神、王灵官的对话，来揭露军阀混战中火烧成都的惨状以及许多人成为了"冤鬼"的事实。

当然，也并非全部文章都使用隐晦的手法，也有个别直接描述了战争所造成的惨状："某卫生学家昨到武城门，闻该处人云城墙垛上碧血模糊，恐有防（妨）碍。某观之，拟用安牟尼亚水，将其洗去，免于卫生有碍。一人曰：'洗不得，如其洗净，二天查办使来，那些残毒事情就没有凭据了。'某太息而去。"(26)武城门是战斗最激烈的地方之一，大量死伤，所以城墙上血迹斑斑，这是兵灾的证据。这篇文章其实就是要求保留这些罪证，以后如有可能，以作为证据控告军阀。据《国民公报》报道，当滇军控制了成都东北部时，凡他们能发现的与警察和川军有关的人员，都被赶到城墙边枪毙或用刺刀戳死，尸体被扔到城墙外，仅武城门外由慈善组织掩埋的尸体便有二百具以上。当一些乞丐从死人身上剥衣服时，发现有人还一息尚存，但滇军士兵则残忍地用石头将其砸死，然后把尸体抛进河里。他们在交火时甚至把市民赶在前面作盾牌，导致许多无辜死亡。(27)

还有文章以舞台演戏的手法来寓言成都的杀戮："某舞台演戏，约旬日不见出台。最近脚（角）色业已扣手。昨日方拟登场，非常注目，以为筹备甚久，必有些好脚（角）色登台也。望眼欲穿，又不见动静。据高等侦报探称：该舞台脚（角）色初本勉强合好，昨日方欲出台，又新赶到两个国民，要求清客串演，以故又未出台。云阴阳界传来消息，成都武城门外近有新鬼千余，通惠门外有故鬼数百（陈宧时所枪毙者），均非常激昂，势不可犯。城隍闻警，甚为恐怕，特飞调鬼众，速开进鬼门关，以资镇压云。"(28)这再次透露了，仅武城门死难有上千。成都几成为一个地狱。

有文章揭露黔军在成都的抢劫，控诉军阀把焚烧民房作为军事策略，结果造成上万民房被烧毁："闻熊其勋从前向黔军演说，云防火焚烧民房是军事上一种计划。该军此次谨受教，始而战胜放火，继而战败亦

放火。自由占据民间房屋，小百姓供给备。至一开枪，就点燃火才跑。总共把成都烧了一万几千家。黔军呀，黔军，你错听老熊的话了，恐怕火神老爷找你们算账哟！”(29)虽然有些文章是采用的比较隐晦的表达，但这篇文章则直接对黔军进行了抨击，虽然仍然采取的一副调侃的腔调。

战争对成都的损害是巨大的，一些历史古迹也遭到破坏。皇城是明代建筑，在第一次巷战结束后，就有人提出拆皇城，以这些砖石作为材料，给受损居民用着修房之用。据“虚虚实实”的一篇文章称，在滇军去后，“议会即提议折（拆）毁所有砖石，变卖作赈。继因灾区不甚大，中央拨了十万元，而此间善人又多，好好个皇城遂无处下手去折（拆）。此回灾区大了，有钱之家大抵被黔军抢劫了，那（哪）里拿钱来做善事。所以川黔两军将解决时，平地一声雷，把皇城开了多大一个口，二天就好从那里拆起走。”(30)虽然当时就有拆除皇城用来赈灾的建议，不过，皇城由于各种特殊因素而幸存下来，但最终在文化大革命中未能逃脱被拆除的命运。

没有言论自由下的政治表达

“虚虚实实”在民初成都的出现，是当时政治形势的产物，在没有言论自由的情况下，成为当时政治表达的一种特殊形式，人们不得不使用这样一种间接的方法，批评政府及其政策。这个专栏通过许多幽默的故事，以一种轻松的方式，讨论严肃的社会和政治话题。这样不仅避免惹怒地方政府，而且还吸引了大量的读者。这个专栏涉及各种主题，从战争、军阀、暴力，到城乡差距、社会习俗、新旧文化冲突。从本专栏的这些短文，我们看到辛亥革命和民国初年其他政治运动，导致了政局不稳，也促使城市市民居民更多地卷入国家政治之中。

虽然从政治态度来说，《国民公报》还是相对保守的，但它仍然不断挑战当局的政策和权威。“虚虚实实”专栏还反映了当时社会、经济、文化的转型，从本专栏的这些短文所揭示的问题，我们看到辛亥革命和民国初年的政治动荡，导致了社会混乱，人心不稳。成都像其他中国城市一样，遭受战争和经济的双重打击，它的遭遇既反映了同时期中国其他城市的共同经历，也反映了其地区的特点。

从这个研究我们还看到，政治讽刺是在一定社会状况中产生的。在没有言论自由的情况下，人们只好通过非直接的办法来表达，这种表达给我们从一个角度理解当时的政治和社会。政治讽刺虽然是隐晦的，但从特定的方面反映了政治状况，这种表达与直接的政治批评所产生的结果是不同的。我们还可以看到，政治讽刺的形式也可以是多种多样的，可以是语言的直接陈述，可以通过荒诞的故事，可以运用误解或谐音，可以通过神和鬼怪传言，可以利用茶馆里的闲聊，既可以是精英，也可以是一般平民。当然，这种政治讽刺是存在局限的。经常以轻松调侃的形式来表达严肃的话题，因此攻击力当然就十分有限。而且许多话不能直截了当，只好拐弯抹角，也颇费人们心思去猜测，读者也或许不能领会作者的初衷。

另外，这种政治讽刺经常是以某种极端的形式表现出来的，因此所要表达的政治观念也可能带有偏见的，或者是片面的，不是全面的分析。我们看到，在“虚虚实实”中，不少文章是表达对革命运动之态度的，正如前面所提到的，《国民公报》在政治上相对保守，因此对于革命是颇有微词。辛亥革命在“虚虚实实”的政治讽刺中，可以说基本上是以消极的形式表达出来的，主要发泄人们对革命的不满。这种表述虽然有其政治的偏见，但也的确反映了辛亥革命后人们对这场革命的失望和不满。

在中国史研究领域，人们的焦点一直是集中在精英思想如何影响到政治，(31)很少关注到大众文化与地方政治的关系。对“虚虚实实”专栏的研究，给我们提供了从一个新角度观察社会转型的机会。政治的不确定性，导致了公共秩序的恶化，破坏了邻里和社区的稳定性。然而，我们应该意识到，政治变化打开了这个相对封闭的社会，造成了新的社会、

经济和文化因素。这个专栏提供政治是怎样影响日常生活的一个非常好的例子。

注　释：

(1) *West China Missionary News*, 1912, No. 4, p. 22; Robert A. Kapp, *Szechwan and the Chinese Republic: Provincial Militarism and Central Power, 1911-1938*.

(2) 《国民公报》，1917年5月5日。

(3) 《国民公报》，1917年7月29日。

(4) 林孔翼编：《成都竹枝词》，第151～152页；《国民公报》，1917年5月7日、5月9日、5月15日。

(5) 《国民公报》，1917年7月24日、8月18日；前人：《续青羊宫花市竹枝词》，林孔翼编：《成都竹枝词》，第162～163页。

(6) 谢放：《樊孔周》，任一民主编：《四川近现代人物传》，第3辑，第181～182页；何一民主编：《变革与发展：中国内陆城市成都现代化研究》，第807～813页。

(7) 《国民公报》，1917年5月10日。原文有的词句不通，这里不改，下同。

(8) 《国民公报》，1917年5月20日。

(9) Di Wang, *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900-1950*, chap. 8.

(10) 《通俗日报》，1909年10月28日；《国民公报》，1913年12月9日。

(11) 《国民公报》，1917年2月16日。

(12) 《国民公报》，1917年7月28日。

(13) 《国民公报》，1917年7月30日。

(14) 《国民公报》，1917年3月28日。

(15) 《国民公报》，1917年8月9日。

(16) 《国民公报》，1917年4月9日。

(17) 《国民公报》，1917年4月15日。

(18) 《国民公报》，1917年8月9日。

(19) 《国民公报》，1917年8月6日。

(20) 李劼人：《暴风雨前》，《李劼人选集》，第1卷，第339～340页。

(21) 《国民公报》，1917年3月16日。

(22) 《国民公报》，1917年5月7日。

(23) 《国民公报》，1917年5月9日。

(24) 《国民公报》，1917年7月23日。

(25) 《国民公报》，1917年6月6日。

(26) 《国民公报》，1917年5月18日。

(27) 《国民公报》，1917年5月5日、5月6日；黄炎培：《蜀游百绝句》，林孔翼编：《成都竹枝词》，第177页。

(28) 《国民公报》，1917年5月30日。文中所提的陈宧，先为袁世凯亲信，任参谋次长，于1914年12月被袁任命为四川军务会办，待陈宧到达重庆后，不久授成武将军兼四川巡按使。1916年在护国战争打响后，陈宧与蔡锷达成攻守同盟，于5月22日发出四川独立通电，宣布反袁。袁世凯遂任命川军第一师师长周骏为重武将军，督理四川军务，以进攻成都，驱陈而代之。周骏在向陈宧进攻时，提出了“四川人不打四川人”的口号，试图拉拢护国军阵营中的刘存厚、熊克武等将领。袁死后，陈在6月8日宣布取消独立，无力抗拒周骏，于6月26日让出成都。

战争期间，陈宧在通惠门枪毙数百人。

(29) 《国民公报》，1917年7月24日。

(30) 《国民公报》，1917年7月24日。

(31) Joseph W. Esherick, *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei; R. Keith Schoppa, Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century;* Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*.

结语　中国城市和中国城市的未来

在我关于中国城市研究中，没有对20世纪初以来的现代化的城市重建作更多的溢美之词。其实现代化带给人们的积极结果甚多，我1993年在中华书局出版的《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—1911》，对现代化也是赞誉有加。但是这些年来，我力图把人的注目焦点从精英转向民众，从沿海转向内地。另外，过去有关社会变化的研究总是以精英为出发点，那么换一个角度——从民众的角度来观察现代化和城市变革，也是十分必要的，考察公共空间、下层民众、大众文化和地方政治的关系。研究近代中国城市史的专家们大多把注意力放在沿海地区，我们对腹地城市日常生活仍知之甚少。我希望通过这个研究来进一步拓宽和深入我们对中国城市史和文化史的理解。以大众文化作为中心，展示公共空间出现的各种文化现象——从城市的外观、民间艺人的表演到民众的谋生的方法以及对街头的争夺，等等。下层民众的日常生活与街头有着紧密联系，他们创造并生活在这种文化之中。然而当改良者试图对街头的使用进行控制时，便引起了下层民众为其生存空间的斗争。在随后的革命运动中，民众又以公共空间作为政治反抗的舞台。在民国初年的政治动荡中，民众和精英为共同利益而合作，组织自卫活动捍卫他们的生存，同时也是维护他们的传统生活方式。

传统成都的生活是悠闲的，这种反现代性的时间感与生活的幸福感具有一种隐秘的正相关性。早在20世纪20年代，著名教育家舒新城到了成都之后，对那种农耕社会缓慢的生活方式很感慨："我看得他们这种休闲的生活情形，又回忆到工商业社会上男男女女那种穿衣吃饭都如赶贼般地忙碌生活，更想到我这为生活而奔波四方的无谓的生活，对于他们真是视若天仙，求之不得。"(1)当时主流是反传统，批评坐茶馆浪费时间，反映了中国文化的惰性，因此他的这种立场当时应该是一个异数。直到改革开放以后，四川当局还将这种生活方式称为盆地意识，认为妨碍了社会进步和发展。实际上这涉及我们如何看待现代性的问题，拼搏是现代社会必需的一种生活方式，现在很多自杀、精神焦虑问题都是与这种快速的生活节奏有关。过去我们总是批评散漫的生活方式，但不妨换一种角度看这个问题。一个苦苦奋斗、事业成功的人士自然值得骄傲，但一介平民从从容容地平淡生活不也是一种不错的选择吗？

西方学者对我关于街头文化和茶馆的研究反响是积极的，不过也有持保留态度的，如《太平洋事务》（*Pacific Affairs*）上的一篇书评虽然指出："在过去十年，关于晚清和民国时期中国城市的研究中一些被忽视的问题的探索有了稳步发展。王笛对内陆省份四川成都的研究便是这个令人鼓舞新趋势的最新成果之一。本书的杰出之处在于，他力图从下层民众的角度去揭示这一时期的城市转型。"但这篇评论同时也认为"王笛给予了成都街头文化一个浪漫的图景"，并指出"王笛为成都失去传统的街头文化而惋惜，但是值得怀疑的是，所失去的世界是否像王笛所描绘的那么迷人"。(2)其实，虽然我在成都研究中讨论了传统城市的社区自治

和自我控制，但并未描绘一个“浪漫的图景”，因为正如我所证明的，这是一个既有“和谐”亦存在阶级、族群隔阂和冲突的社会。但从某种程度上来说，《太平洋事务》的这位评论者的确体会到了我书中流露的一种情绪。虽然本书是研究过去的历史、社会和文化，但我却有着现实的关怀。

国家怎样控制社会和日常生活，是20世纪中国一直存在的问题，我试图从公共生活的角度，系统考察了20世纪上半叶的这个过程。例如，从20世纪开始，茶馆一直被政府和改良精英认为是鼓励懒惰、滋生罪恶的地方，在国家强大的话语霸权下，即使是那些为茶馆辩护的微弱声音，即使是那些茶馆和茶馆生活勇敢的捍卫者，也显示了从他们的内心深处对茶馆的未来缺乏信心，虽然他们反复强调茶馆的功能，但似乎也同意茶馆是“旧”的东西，社会“进步”之后，最终新的公共设施将取代茶馆，茶馆终将消亡。(3)但他们完全始料未及的是，经过了革命的胜利、“大跃进”、“文化大革命”、改革开放、市场经济、国际化等，社会的确已经有了巨大进步，甚至可以说是翻天覆地的变化，中国传统中的许多东西都永远不复存在了，但茶馆不仅没有消亡，而且的达到了前所未有的繁荣。这充分反映了地方文化的顽强。看起来可以轻易把茶馆取而代之的新公共空间、新娱乐设施层出不穷，诸如咖啡馆、网吧、卡拉OK厅、舞厅、影剧院以及其他现代娱乐设施，外加眼花缭乱的电视节目、VCD、DVD等，越来越多的家庭有了汽车，周末到城外度假。尽管人们的日常生活有了如此多的选择，但传统的坐茶馆的生活方式却保留下来，成都的茶馆不但没有消亡，现在成都至少有3000家以上，而整个民国时期，成都茶馆也不过600家左右。

茶馆作为成都文化的载体，现在顽强地幸存下来并且还有了较大的发展，但成都的老城区和街区就没有那么幸运了。在20世纪90年代以来的大拆大建的运动中，成都作为一座古城已经消失了。中国城市每天都在发生变化。不可否认的是城市的面貌更加“现代化”了，从高楼林立、辉煌的广场到豪华饭店酒楼、美国快餐连锁店、超级广告显示屏幕，白天到处是熙熙攘攘，晚上是灯红酒绿。人们的居住条件也有了极大的改变，各种新式住宅如雨后春笋，从拔地而起的高楼到美国式花园洋房。就在这一派繁荣的同时，一个个古代的城市就在我们的眼前一天天消失了。现在，我们从南到北旅行，无论是大都市还小县城，格局几乎是大同小异，中国城市过去由于地理、历史和文化形成的各自的城市外观和特点，幸存无多或几乎不复存在。尽管一些城市象征性地保留了一点旧城、旧街和旧建筑，但在宽阔大道和繁华高楼衬托下，无非是不和谐的点缀而已。

近些年，不时听到访问美国后的中国朋友不可掩饰的失望：纽约、芝加哥哪能跟北京、上海的繁华相比？的确，没有哪个发达国家能够像中国这样的大手笔的“旧貌换新颜”。我每年回国，所到城市不是看到高楼拔地而起，便是大型广场横空出世，要不就是整齐划一的林荫大街横贯东西南北……令人目不暇接。然而，像北京的四合院、上海的石库门、成都的小巷公馆等独具特色的城市结构和景观被大规模拆除，面临

消亡的命运。过去由于地理、历史、文化不同而衍生的中国城市的千姿百态，被千篇一律的现代景观所取代。过去我们把城墙毁掉，今天我们心痛不已，承认干了傻事；今天我们把老城拆除，弃之如敝屣，用不着多少年我们又会来惋惜。历史的悲剧真的就这么反复地重演吗？大江南北正高奏着城市重建的交响曲，对我这个爱“古”的城市史学者来说，却是中国古城一曲悲凉的挽歌。

前些年当我游览法国巴黎、里昂，日本奈良、京都，美国波士顿等城市时，我内心有某种震撼。为什么在那些高度现代化的城市，几百年、乃至上千年前的古朴街巷和建筑仍保留完好？在里昂，一些居民仍然住在15—16世纪的石头房子里。波士顿最精华的地区，便是17—19世纪的老建筑和街区。就在著名的、熙熙攘攘的哈佛广场不远，便有一大片老墓地，我在夕阳下漫步在17、18世纪的断垣残碑之中，真是感慨万千。如果是在中国任何一个城市，它们毫无疑问地已经消失得无影无踪！我们的许多城市管理者是“喜新厌旧”的，在他们看来，这些东西破旧得很，应该拆掉，才能显示现代大都市的宏伟和气派。最典型的例子便是成都九眼桥的拆除。该桥建于明万历年间，下有九个桥洞，与不远的望江楼交相辉映，成为成都的标志性建筑。20世纪80年代末由于老桥不胜交通，在旁另筑新桥。新老并肩站立，老的不免寒碜，便成为那些追求“焕然一新”决策者们的眼中钉、肉中刺，罔顾许多学者的奔走呼号，最后拆除而后快。

在东京、伦敦、巴黎等发达国家的老城市中，不时会看到在繁华的街区，一座小楼从夹缝中立起来，新旧间杂，并不整齐划一，但充满历史韵味。这是因为除了人们保护历史的意识外，也由于私有产权问题，大规模拆迁几乎没有可能，从而使许多老街老房得以幸存。那些旧城和古建筑可以说是这些国家宝贵的遗产。按道理说，中国土地国有制，应该为城市规划、保护文物和古物提供更好的条件，但不想却刚好走到了反面，为随意拆毁古城老建筑大开绿灯。以我研究的成都为例，经过这些年的大拆大建，作为古都的成都，已经永远消失了。我经常遐想，如果成都能保留新中国成立哪怕是改革开放初期的格局，其人文和旅游的价值，都是无法估量的。《21世纪经济报道》2006年4月5日发表一篇关于成都城市建设的报道，记录了一段记者与官员的有趣的对话：记者问道：“在王笛看来，古都成都已经成为永远的‘梦’。‘历史选择讲经济学分析’，成都市规划局相关负责人反问记者，‘我们为什么不可以在历史进程中再造一个古都呢？’”

这个思路存在的问题是不言而喻的，再破旧的真古董也比崭新漂亮的假古董更有价值，这是人人都知道的简单道理。但在城市规划上，我们却不断地违背这个基本常识。我们每天把自己祖宗留下的独特的文化和景观毁掉，修建整齐划一的新城市。“古都”不可能再造，再造的也只是一个假“古都”，正是因为我们的城市规划者只讲“经济学分析”，而不讲历史、人文分析，才反复犯违反常理的错误。从长远的观点来看，拆掉古都在经济上的损失也是无法估量的。目前中国城市的发展，有一个很功利的目的，即发展旅游。但我们的决策者似乎忘了，目前国内外的

人们到中国城市旅游，吸引他们的是历史遗留的老东西。高楼大厦、仿古建筑不稀罕，到处可见，为何人们要千里迢迢而来？毫不夸张地说，无论从文化还是从旅游价值来看，这些年成都欣欣向荣的所有仿古建筑加在一起，都难与九眼桥相提并论。真是“黄钟毁弃，瓦釜长鸣”，怎一个“惜”字了得！经济的突飞猛进，使人们处于大拆大建的亢奋中，当满世界都是现代高楼大厦或仿古的琼楼玉宇时，人们便会发现过去不起眼的穷街陋巷会变得如此超俗不凡，深含传统历史文化的韵味。但是消失的就永远消失了，不再复返。我怀疑是否我们的决策者真的不懂这个道理。大规模的拆迁和重建，给地方政府和开发商带来了滚滚财源，因此为摧毁古城齐心协力。保护老东西需要投资，像投资教育一样长期努力才能见效，不会立即为任期政绩添砖加瓦。因此，从相当程度上来讲，中国古城成为了政绩工程的牺牲品。如果现在我们的决策者认真反思这个问题，多多听取历史人文学者的意见和忠告，在中国古城彻底消失殆尽前紧急刹车，或许还可以为我们后代留下一点真正的历史文化遗产。

注　释：

(1) 舒新城：《蜀游心影》，第144～145页。

(2) Review by Michael Tsin, *Pacific Affairs*, 2004, no. 2, pp. 325-327.

(3) 老乡：《谈成都人吃茶》，《华西晚报》，1942年12月26～28日。

征引资料目录

中文资料[1]

《巴县志》，熊家彦等纂修，同治六年刻本。

《巴县志》，罗国钧等纂修，民国二十八年刻本。

《巴县档案抄本》，四川大学历史系藏。

巴金：《憩园》，《巴金全集》第8卷，北京：人民文学出版社，1989年。

博行：《茶馆宣传的理论与实际》，《服务月刊》第6期（1941年5月1日）。

蔡少卿：《中国近代会党史研究》，北京：中华书局，1987年。

《成都市商会档案》，民国时期，成都市档案馆藏，全宗104。

《成都市市政公报》，1932年。

《成都市市政年鉴》，1927年。

《成都市政府工商档案》，民国时期，成都市档案馆藏，全宗38。

《成都市茶馆业概况》，《新新新闻》1947年7月21日。

《成都快报》，1932年。

《成都日报》，1909—1911年。

《成都晚报》，1948—1949年。

《成都省会警察局档案》，民国时期，成都市档案馆藏，全宗93。

《成都商报》，1910年。

陈善英：《茶馆赞》，《新新新闻》，1946年6月19日。

陈孔昭：《叶子烟杆（儿）、水烟袋与习俗》，冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，成都：四川文艺出版社，1999年。

陈浩东、张思勇主编：《成都民间文学集成》，成都：四川人民出版社，1991年。

陈茂昭：《成都茶馆》，《成都文史资料选辑》第4辑，1983年。

陈锦：《四川茶铺》，成都：四川人民出版社，1992年。

《重庆工商史料选辑》，第5辑，1962年。

此君：《成都的茶馆》，《华西晚报》，1942年1月28～29日。

崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，《龙门阵》，1982年第6期。

戴执礼编：《四川保路运动史料》，北京：科学出版社，1959年。

《第二次教育统计表》，清学部总务司编，1910年。

《东方杂志》，1903—1906年。

傅崇矩：《成都通览》，8卷，成都通俗报社印；成都：巴蜀书社，1987年重印，为上下两册。本书所用插图取自1909—1910年版，文字引自1987年版。

高成祥：《傅樵村》，任一民编：《四川近现代人物传》第6辑，成都：四川大学出版社，1990年。

高枢年等：《成都市场大观》，北京：中国展望出版社，1985年。

《广益丛报》，1903—1911年。

《国民公报》，1912—1949年。

郭沫若：《反正前后》，收入《沫若自传》第1卷，香港：三联书店，1978年。

海粟：《茶铺众生相》，冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，成都：四川文艺出版社，1999年。

何一民主编：《变革与发展：中国内陆城市成都现代化研究》，成都：四川大学出版社，2002年。

何满子：《五杂侃》，成都：成都出版社，1994年。

平山周：《支那革命党及秘密结社》，《日本及日本人》第69号，政教社，1911年。

《华西晚报》，1947年。

胡天：《成都导游》，成都：蜀文印刷社，1938年。

胡汉生：《四川近代史事三考》，重庆：重庆出版社，1988年。

胡珠生：《天地会起源初探》，《历史学》，1979年第4期。

姜蕴刚：《清末成都之社会建设》，《旅行杂志》，第14卷（1943年）第10期。

《教育杂志》，1911年。

贾大泉、陈一石：《四川茶业史》，成都：巴蜀书社，1988年。

《鹃声》，1905年。

《开县志》，李肇奎等纂修，咸丰三年刻本。

老乡：《谈成都人吃茶》，《华西晚报》，1942年12月26～28日。

冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，石家庄：河北人民出版社，1991年。

林孔翼编：《成都竹枝词》，成都：四川人民出版社，1986年。

刘师亮：《汉留全史》，古亭书屋印，1939年。

李劼人：《市民的自卫》，收入李劼人：《好人家》，上海：中华书局，1947年。

李劼人：《大波》，《李劼人选集》第2卷，成都：四川人民出版社，1980年。

李劼人：《暴风雨前》，《李劼人选集》第1卷，成都：四川人民出版社，1980年。

李子峰编：《海底》，上海书店根据1940年版影印，《民国丛书》，第1编，第16辑。

李孝悌：《清末的下层社会启蒙运动，1901—1911》，台北：中央研究院近代史研究所，1998年。

卢汉超：《叫街者：乞丐文化史导论》，王笛编：《时间、空间、书写》，杭州：浙江人民出版社，2006年。

《泸县志》，王禄昌等纂修，民国二十七年排印本。

《绵竹县志》，王佐等纂修，民国八年刻本。

庞进：《八千年中国龙文化》，北京：人民日报出版社，1993年。

钱廉成：《廛间之艺》，成都：四川人民出版社，1985年。

乔曾希等：《成都市政沿革概述》，《成都文史资料选辑》第5辑，1983年。

《清史稿》，赵尔巽等纂修，北京：中华书局，1976—1977年。

秦和平：《对清季四川社会变迁与袍哥滋生的认识》，《社会科学研究》，2001年第2期。

秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，《学术月刊》，2000年第4期。

秦楠：《蜀辛》，见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，成都：四川人民出版社，1981年。

秋池：《成都的茶馆》，《新新新闻》1942年8月7～8日。

《启蒙通俗报》，1902年。

沙汀：《在其香居茶馆里》，《沙汀选集》，成都：四川人民出版社，1982年。

《射洪县史志资料》，射洪县志编纂委员会办公室编，1985年。

《史学家张森楷年谱》，《世界农村月刊》，第1年（1941年）第5期。

舒新城：《蜀游心影》，上海：中华书局，1934年。

舒新城编：《中国近代教育史资料》，北京：人民教育出版社，1962年。

《蜀报》，1910年。

《四川省政府社会处档案》，民国时期，四川省档案馆藏，186～1431。

《四川》，1908年。

《四川保陆同志会报告》，1911年成都印。

《四川咨议局第一次议事录》，成都印书有限公司印，1910年。

《四川学报》，1906年。

《四川官报》，1904—1911年。

《四川教育官报》，1907—1911年。

《四川文史资料选辑》，四川文史资料委员会编，第7辑，1979年再版。

《四川第四次劝业统计表》，四川劝业道署编，1910年。

《四川警务官报》，1911年。

《四川通志》，常明等纂修，嘉庆二十一年刻本。

《四川通省警察章程》，1903年，藏中国第一历史档案馆，巡警部档案，全宗1501，案卷179。

《通俗日报》，1909—1910年。

《通俗画报》，1909年、1912年。

《通俗日报》，1909—1911年。

王笛：《“吃讲茶”——成都茶馆、袍哥与地方政治空间》，《史学月刊》，2010年第2期。

王笛：《周善培》，任一民主编：《四川近现代人物传》，第4辑，成都：四川大学出版社，1987年。

王笛：《晚清四川农业改良》，《中国农史》，1986年第2期。

王笛：《晚清长江上游地区公共领域的发展》，《历史研究》，1996年第1期。

王笛：《清代四川人口、耕地与粮食问题》上、下，《四川大学学报》，1989年第3、4期。

王笛：《清代重庆人口与社会组织》，隗瀛涛主编：《重庆城市研究》，成都：四川大学出版社，1989年。

王笛：《清代重庆移民社会与城市发展》，《城市史研究》，第1辑，天津：天津教育出版社，1989年。

王笛：《街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治，1870—1930》，北京：中国人民大学出版社，2006年。

王笛：《茶馆：成都的公共生活与微观世界》，北京：社会科学文献出版社，2008年。

王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究，1644—

1911》，北京：中华书局，1993年。

王大煜：《四川袍哥》，《四川文史资料选辑》，第41辑，成都：四川人民出版社，1993年。

王庆源：《成都平原乡村茶馆》，《风土什》，1944年第4期。

王慧：《中国近代民间秘密组织的隐语传播》，《浙江社会科学》，2003年第2期。

王纯五：《袍哥探秘》，成都：巴蜀书社，1993年。

隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上、下册，成都：四川人民出版社，1981年。

隗瀛涛：《四川保路运动史》，成都：四川人民出版社，1981年。

文闻子编：《四川风物志》，成都：四川人民出版社，1990年。

吴虞：《吴虞日记》下册，成都：四川人民出版社，1986年。

吴剑洲、吴绍伯：《〈这儿也有个奇迹王朝〉补遗——补记旧蓉城的乞丐故事》，《龙门阵》，1989年第6期。

吴汉痴编：《全国各界切口大词典》，上海：上海东陆图书公司，1924年。

《现代汉英词典》，北京：外语教学与研究出版社，1988年。

《现代汉语词典》，北京：商务印书馆，1998年。

谢放：《樊孔周》，任一民主编：《四川近现代人物传》，第3辑，成都：四川人民出版社，1987年。

《新新新闻》，1930—1950年。

《新民报晚刊》，1943年。

《新修合川县志》，郑贤书等纂修，民国十一年刻本。

《新华字典》，北京：商务印书馆，1990年。

《西顾报》，1911年。

锡良：《锡良遗稿》，第1册，北京：中华书局，1959年。

薛绍铭：《黔滇川旅行记》，重庆：重庆出版社，1986年。

徐心余：《蜀游闻见录》，成都：四川人民出版社，1985年。

《续金堂县志》，王树桐等纂修，同治六年刻本。

杨槐：《神童子与满天飞》，《龙门阵》，1982年第1期。

杨武能等编：《成都大词典》，成都：四川人民出版社，1995年。

姚蒸明：《成都风情》，《四川文献》（台北），1971年第5期。

夜莺：《关于妇女坐茶馆》，《成都快报》1938年8月7日。

易君左：《川康游踪》，中国旅行社，1943年。

韵陶：《四川哥老会的内容大纲》，《时事周报》，第4年（1933年）第15期，第4年第17期。

《渝报》，1898年。

张世明：《拆穿西洋镜：外国人对于清代法律形象的建构》，杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》第5卷），北京：中华书局，2011年。

张信：《王笛著〈街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治，1870—1930〉》，《历史研究》，2004年第2期。

张光海、梁鸿鸥：《浅谈袍哥及其在南岸的概况》，《南岸区文史资料选辑》，第2辑，1987年。

张志东：《中国学者关于近代中国市民社会问题的研究：现状与思考》，《近代史研究》，1998年第2期。

张放：《川土随笔》，《龙门阵》，1985年第3期。

章士钊：《文化运动与农村改良》，章含之、白吉庵主编，《章士钊全集》第4卷，上海：上海文汇出版社，2000年，第144～146页；《农国辨》，章含之、白吉庵主编，《章士钊全集》第4卷，上海：上海文汇出版社，2000年，第266～272页；《章行严在农大之演说词》，章含之、白吉庵主编，《章士钊全集》第4卷，上海：上海文汇出版社，2000年，第403～405页。

郑蕴侠、家恕：《旧时江湖》，《龙门阵》1989年第5期（总第53期）。

《中国年鉴（第一回）》，上海：商务印书馆，1924年。

《中华民国二年第二次农商统计表》，农商部总务厅统计科编，

1913年。

《中江县志》，谭毅武等纂修，民国十九年排印本。

钟茂煊：《刘师亮外传》，成都：四川人民出版社，1984年。

周传儒：《四川省》，上海：商务印书馆，1926年。

周止颖：《新成都》，成都：复兴书局，1943年。

周询：《芙蓉话旧录》，成都：四川人民出版社，1987年。

卓亭子：《新刻江湖切要》，收入冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，第243～274页。

朱英：《关于晚清市民社会研究的思考》，《历史研究》，1996年第4期。

《自贡文史资料选辑》，第14辑，自贡文史资料选辑编纂委员会编，1984年。

英文资料

Abrahams, Roger."A Performance-Centred Approach to Gossip,"*Man* vol. 5, no. 2 (1970), pp. 290-301.

Abrams, Lynn. *Workers' Culture in Imperial Germany: Leisure and Recreation in the Rhineland and Westphalia*. London and New York: Routledge, 1992.

Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Arkush, David R."Orthodoxy and Heterodoxy in Twentieth-Century Chinese Peasant Proverbs,"pp. 311-336 in *Orthodoxy in Late Imperial China*.

Banta, Melissa and Curtis Hinsley. *From Site to Sight: Anthropology, Photography and the Power of Imagery*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1986.

Barthes, Roland. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Trans. Richard Howard. New York: Hill & Wang, 1981.

Berling, Judith A.“Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings,”*pp. 188-218 in *Popular Culture in Late Imperial China.*

Booth, Martin. *The Dragon Syndicates: The Global Phenomenon of the Triads*. New York: Carroll & Graf Publishers, Inc., 1999.

Boris Novikov.“The Anti-Manchu Propaganda of the Triad, ca. 1800-1860,”pp. 49-63 in Jean Chesneaux ed., *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840-1950*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Brace, Brockman ed. *Canadian School in West China*. Published for the Canadian School Alumni Association, 1974.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* II, two vols. Trans. Sian Reynolds. New York: Harper & Row, 1972.

Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, vol. I. Trans. Miriam Kochan. New York: Harper & Row, Publishers, 1975.

Brennan, Thomas. *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Brim, John A.“Village Alliance Temples in Hong Kong,”pp. 73-104 in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Brook, Timothy.“Family Continuity and Cultural Hegemony: The Gentry of Ningbo, 1368-1911,”pp. 27-50 in Esherick and Rankin, eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*.

Bryson, Norman. *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*. New Haven: Yale University Press, 1983.

C. E. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*. New York: Harper & Row, 1967.

Campbell, Robert A. *Sit Down and Drink Your Beer: Regulating Vancouver's Beer Parlours, 1925-1954*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Carrier, J. G. ed. *Occidentalism: Images of the West*. New York: Oxford University Press, 1995.

Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven F. Rendall. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1984.

Chartier, Roger. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Trans. Lydia G. Cochrane. Durham: Duke University Press, 1991.

Cheng, Weikun."The Challenge of the Actresses: Female Performers and Cultural Alternatives in Early Twentieth Century Beijing and Tianjin."*Modern China* vol. 22, no. 2(1996): 197-233.

Chesneaux, Jean. *The Chinese Labor Movement, 1919-1927*. Stanford: Stanford University Press, 1968.

Chevalier, Louis. *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century*. Trans. Frank Jellinek. New York: Howard Fertig, 1973.

Christian, David. *Maps of Time: An Introduction to Big History*. Berkeley and Los Angles: University of California, 2004.

Cobble, Dorothy Sue. *Dishing It Out: Waitresses and Their Unions in the Twentieth Century*. Urbana: University of Illinois Press, 1991.

Cohen, Paul A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

Colman, Penny. *Toilets, Bathtubs, Sinks, and Sewers: A History of the Bathroom*. Atheneum Books for Young People, 1994.

Combe, G. A."Events in Chengdu: 1911,"*West China Missionary News*, 1924, no. 5, pp. 5-18.

Couvares, Francis G."The Triumph of Commerce: Class Culture and Mass Culture in Pittsburgh,"pp. 123-152 in Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz ed., *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society*. Urbana: University of Illinois Press, 1983.

Cowan, Brian, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*, New Heaven: Yale University Press, 2005.

Darnton, Bobert. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Vintage Books, 1985.

Davidson, Robert J. and Isaac Mason. *Life in West China: Described*

By Two Residents in the Province of Sz-chwan. London: Headley Brothers, 1905.

Davie, James D.“Missing Presumed Dead? The Baikovyi Iazyk of the St. Petersburg Mazuriki and Other Pre-Soviet Argots.”*Slavonica* vol. 4, no.1 (1997/1998), pp. 28-45.

Davis, Fei-Ling. *Primitive Revolutionaries of China: A Study of Secret Societies in the Late Nineteenth Century*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1977.

Davis, Susan G. *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1988.

Dong, Madeleine Yue.“Juggling Bits: Tianqiao as Republican Beijing's Recycling Center.”*Modern China* vol. 25, no. 3(1999), pp. 303-342.

Duara, Prasenjit.“Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War.”*Journal of Asian Studies* vol. 47, no. 4(1988), pp. 778-795.

Duis, Perry R. *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*. Urbana: University of Illinois Press, 1983.

Dutton, Michael. *Streetlife China*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Erenberg, Lewis A. *Steppin' Out: New York Nightlife and the Transformation of American Culture, 1890-1930*. Westport: Greenwood Press, 1981.

Esherick, Joseph and Mary Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1990.

Esherick, Joseph W. and Jeffrey N. Wasserstrom.“Acting Out Democracy: Political Theater in Modern China.”*Journal of Asian Studies* vol. 49, no.4(1990), pp. 835-865.

Esherick, Joseph W. *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1976.

Esherick, Joseph. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley and

Los Angles: University of California Press, 1987.

Fabian, Johannes. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire* (Narrative and paintings by Tshibumba Kanda Matulu). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.

Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Gans, Herbert J. *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*. New York: Basic Books, 1975.

Garrett, Shirley S. *Social Reformers in Urban China: The Chinese Y. M. C. A., 1895-1926*. New York: Cambridge University Press, 1970.

Geertz, Cliford. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Geertz, Cliford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gernet, Jacques. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276*. Stanford: Stanford University Press, 1970.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Trans. John and Anne Tedeschi. New York: Penguin Books, 1982.

Goodman, Bryna,"New Culture, Old Habits: Native-Place Organization and the May Fourth Movement,"pp. 76-106 in Frederic Jr. Wakeman and Wen-hsin Yeh ed., *Shanghai Sojourners*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1992.

Goodman, Bryna. *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1995.

Graham, David C."Religion in Szechuan Province."Unpublished dissertation. Chicago: University of Chicago, 1927.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. Ed. Joseph A. Buttigieg; trans. Joseph A. Buttigieg and Antonio Callari. New York: Columbia University Press, 1992.

Gramsci, Antonio. *Selections from Cultural Writings*, ed. David

Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, trans. William Boelhower. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Guha, Ranajit, *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Guha, Ranajit."The Small Voice of History,"pp. 1-12 in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty eds., *Subaltern Studies,* IX*: Writing on South Asian History and Society*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

Guha, Ranajit."The Small Voice of History,"pp. 1-12 in *Subaltern Studies,* IX*: Writing on South Asian History and Society*. Ed. Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois' Society*. Trans. Thomas Burger. Cambridge: MIT Press, 1989.

Haine, Scott W. *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Han, Suyin, *The Crippled Tree: China, Biography, History, Autobiography*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1965.

Hartwell, G. E."Reminiscences of Chengdu,"*West China Missionary News*, 1921, nos. 8 & 9: 5-27.

Heller, Agnes. *Everyday Life*. Trans. G. L. Campbell. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Hershatter, Gail."The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History."*Positions* I.I(1993): 103-130.

Hershatter, Gail. *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1997.

Hershatter, Gail. *The Workers of Tianjin, 1900-1949*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

Hobsbawm, E. J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1959.

Honig, Emily. *Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

Honig, Emily. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Horan, Julie L. *The Porcelain God: A Social History of the Toilet*. New York: Carol Publishing Group, 1996.

Hosie, Alexander. *On the Trail of the Opium Poppy: A Narrative of Travel in the Chief Opium-Producing Provinces of China*. London: George Philip & Son, 1914.

Huang, Philip C.C."'Public Sphere'/'Civil Society'in China ? The Third Realm between State and Society."*Modern China*, vol. 19, no. 2 (1993), pp. 216-240.

Huang, Ray. *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Hubbard, George D. *The Geographic Setting of Chengdu*. Oberlin: Oberlin College, 1923.

Hunt, Lynn A. *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786-1790*. Stanford: Stanford University Press, 1978.

Hunt, Lynn A. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1984.

Hunt, Lynn A. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1992.

Jahoda, Gustav. *Images of the Savage: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*. New York: Routledge, 1999.

Jenks, Chris ed. *Visual Culture*. New York: Routledge, 1995.

Jewsiewicki, Bogumil."Collective Memory and Its Images: Popular Urban Painting in Zaire: A Source of'Present Past.'"*History and Anthropology* vol. 2, no. 2 (1986), pp. 389-396.

Johnson, David,"Temple Festivals in Southeastern Shansi: The Sai of Nan-she Village and Big West Gate."《中国祭祀仪式与仪式戏剧研讨会论文集》,《民俗曲艺》第91期,台北, 1994年。

Johnson, David, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds.

Popular Culture in Late Imperial China. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1985.

Johnson, David.“Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,”pp. 34-72 in Johnson, Nathan, and Rawski eds. *Popular Culture in Late Imperial China.*

Johnson, David.“Local Officials and‘Confucian’Values in the Great Temple Festivals (Sai) of Southeastern Shansi in Late Imperial Times,”presented in the Conference on State and Ritual in East Asia, Paris, 1995.

Jones, Stephen G. *Workers at Play: A Social and Economic History of Leisure, 1918-1939*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Johnson, David.“Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera,”pp. 1-45 in David Johnson ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual:“Mu-lien Rescues His Mother”in Chinese Popular Culture*. Berkeley and Los Angles: Chinese Popular Cultural Project, 1989.

Kaplan, Charles D., Helmut Kämpe, and José Antonio Flores Farfán.“Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures,”pp. 141-158 in Rodolfo Jacobson ed., *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*. New York: Peter Lang, 1990.

Kapp, Robert A. *Szechwan and the Chinese Republic: Provincial Militarism and Central Power, 1911-1938*. New Haven: Yale University Press, 1973.

Kasson, John. *Amusing the Million: Coney Island at the Turn of the Century*, New York: Hill & Wang, 1978.

Kuhn, Philip. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Kukertz, Heinz. *Creating Order: The Image of the Homestead in Mpondo Social Life*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1990.

Ladurie, Emmanuel. *Montaillou: The Promised Land of Error*. Trans. Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

Landau, Paul S. and Deborah D. Kaspin eds. *Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. Berkeley and Los Angles:

University of California Press, 2002.

Laporte, Dominique. *History of Shit*. Trans. Rodolphe el-Khoury and Nadia Benabid. Cambridge: The MIT Press, 2002.

Leslau, Wolf. *Ethiopian Argots*. London: Mouton & Co.,1964.

Liao, T'ai-ch'u,"The Ko Lao Hui in Szechuan."*Pacific Affairs* XX (June 1947), pp. 161-173.

Link, Perry, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz eds. *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*. Boulder: Westview Press, 1989.

Link, Perry, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz."Introduction,"pp. 1-13 in Link, Madsen, and Pickowicz eds., *Unofficial China.*

Link, Perry. *Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth-Century Chinese Cities*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1981.

Liu, Kwang-Ching ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1990.

Lu, Hanchao. *Beyond the Neon Lights: Everyday Shanghai in the Early Twentieth Century*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1999.

Macfarlane, Alan and Iris Macfarlane. *The Empire of Tea: The Remarkable History of the Plant That Took Over the World*. Woodstock and New York: The Overlook Press, 2004.

Malmqvist, Göran."Göran Malmqvist's Live Recording of Impressions of a Teahouse in Chengdu."Trans. Michael Schoenhals. Malmqvist's recording was made on site in Chengdu in October 1949. The translation is based on the National Swedish Radio program"Dagbok från revolutionens Kina 1949"("Diary from China in Revolution 1949") as broadcast in 1974.

Maritime Customs: Decennial Reports on Trade, Navigation, Industries, etc. of the Ports Open to Foreign Commerce and on the Condition and Development of the Treaty Port Province, 1882-1891, 1892-1901, 1902-1911.

Maurer, David W. *Language of the Underworld*. Ed. Allan W. Futrell

& Charles B. Wordell. Lexington: University Press of Kentucky, 1981.

McDougall, Bonnie S.“Writers and Performers: Their Works, and Their Audiences in the First Three Decades,”pp. 269-304 in Bonnie S. McDougall ed. *Popular Chinese Literature and Performing Arts: In the People's Republic of China, 1949-1979*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1984.

McEligott, Anthony.“Street Politics in Hamburg, 1932-1933.”*History Workshop* 16(Autumn, 1983), pp. 83-90.

McIsaac, Lee.“‘Righteous Fraternities’and Honorable Men: Sworn Brotherhoods in Wartime Chongqing.”*American Historical Review* vol. 105, no. 5(2000), pp. 1641-1655.

Mitchell, W.J.T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Morse, Hosea Ballou. *The Gilds of China, with an Account of the Gild Merchant or Co-hong of Canton*. New York: Russell & Russell, 1967.

Muchembled, Robert. *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*. Trans. Lydia Cochrane. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985.

Murdock, Catherine Gilbert. *Domesticating Drink: Women, Men, and Alcohol in America, 1870-1940*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

Naqiun, Susan. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Nasaw, *David. Going Out: The Rise and Fall of Public Amusements*. New York: Basic Books, 1993.

Nederven-Pieterse, Jan. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Ng, Mau-Sang.“Popular Fiction and the Culture of Everyday Life: A Cultural Analysis of Qin Shouou's Qiuhaitang.”*Modern China* vol. 20, no. 2(1994), pp. 131-156.

Nochlin, Linda,“The Imaginary Orient.”*Art in America*, May 1993, pp. 127-139.

Ozouf, Mona. *Festivals and the French Revolution*. Trans. Alan Sheridan. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Peiss, Kathy. *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*. Philadelphia: Temple University Press, 1986.

Perry, Elizabeth J. *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Powers, Madelon. *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870-1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Praeger, Dave. *Poop Culture: How America Is Shaped by Its Grossest National Product*. Los Angles: Feral House, 2007.

Rankin, Mary B."The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period,"*Etudes Chinoises* vol. 9, no. 2(1990), pp. 14-60.

Rankin, Mary B. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

Rankin, Mary B."Some Observations on a Chinese Public Sphere."*Modern China* vol. 19, no. 2(1993), pp. 158-182.

Reyburn, Wallace. *Flushed with Pride: The Story of Thomas Crapper*. Worcestershire, UK: Polperro Heritage Press, 2009.

Rosenzweig, Roy. *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*. New York: Cambridge University Press, 1983.

Ross, Andrew. *No Respect: Intellectuals & Popular Culture*. New York: Routledge, 1989.

Rowe, William T."The Problem of'Civil Society'in Late Imperial China."*Modern China* vol. 19, no. 2 (1993): 139-157.

Rowe, William T."The Public Sphere in Modern China."*Modern*

China vol. 16, no. 3(1990), pp. 309-329.

Rowe, William T. *Crimson Rain: Seven Centuries of Violence in a Chinese County*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Rowe, William T. *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Rowe, William T. *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Ruggiero, Guido."The Strange Death of Margarita Marcellini: *Male*, Signs, and the Everyday World of Pre-Modern Medicine."*American Historical Review* vol. 106, no. 4 (2001), pp. 1141-1158.

Ryan, Mary P. *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

Saint-Martin, Fernande. *Semiotics of Visual Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Schlegel, Gustaaf. *Thian Ti Hwui: The Hung-League or Heaven-Earth-League: A Secret Society with the Chinese in China and India*. Batavia: Lange & Co., 1866. Reprinted by AMS Press, 1974.

Schneider, Laurece. *A Madman of Ch'u: The Classical Myth of Loyalty and Dissent*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1980.

Schoppa, R. Keith. *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Scott, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Vintage Books, 1977.

Sewell, William G. *The Dragon's Backbone: Portraits of Chengdu People in the 1920's*. Drawings by Yu Zidan. New York: William

Sessions Limited, 1986.

Sewell, William G. *The People of Wheelbarrow Lane*. South Brunswick and New York: A. S. Barnes and Company, 1971.

Shek, Richard,“Sectarian Eschatology and Violence,”pp. 87-114 in Jonathan N. Lipman and Stevan Harrell eds., *Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Sherer, Joanna Cohen ed. *Picturing Cultures: Historical Photographs in Anthropological Inquiry*. New York: Routledge, 1990.

Skinner, G. William.“Marketing and Social Structure in Rural China.”*The Journal of Asian Studies* vol. 24, no. 1(1964), pp. 3-43; vol. 24, no.2(1965), pp. 195-228; vol. 24, no.3(1965), pp. 363-399.

Smith, Richard J. *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644-1912*. Boulder: Westview Press, 1994.

Smith, Richard J. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder: Westview Press, 1991.

Spang, Rebecca L. *The Invention of the Restaurant: Paris and Modern Gastronomic Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Spence, Jonathan. *Death of Woman Wang*. New York: Viking Press, 1978.

Spence, Jonathan. *The Question of Hu*. New York: Vintage Books, 1989.

Spence, Jonathan. *Treason by the Book*. New York: Viking Press, 2001.

Spivak, Gayatri Chakravorty.“Can the Subaltern Speak?”pp. 217-313 in Gary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Stansell, Christine. *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986.

Stanton, William. *The Triad Society or Heaven and Earth Association*. Shanghai: Kelly & Walsh, Ltd., 1900.

Stapleton, Kristin.“Police Reform in a Late-Imperial Chinese City: Chengdu, 1902-1911.” Ph.D. diss., Harvard University, 1993.

Stapleton, Kristin.“Urban Politics in an Age of‘Secret Societies’: The Cases of Shanghai and Chengdu.”*Republican China* vol. 22, no. 1(1996), pp. 23-64.

Stapleton, Kristin. *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1875-1937*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2000.

Strand, David. *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1989.

Suren Lalvani. *Photography, Vision, and the Production of Modern Bodies*. Albany: SUNY Press, 1996.

Tanaka Issei,“The Social and H istorical Context of Ming-Ch’ing Local Drama,”pp. 143-160 in *Popular Culture in Late Imperial China.*

Thompson, E. P.“Patrician Society, Plebeian Culture.”*Journal of Social History* vol. 7, no. 4(1974), pp. 382-405.

Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books, 1966.

Trachtenberg, Alan, *Reading American Photographs: Images As History, Mathew Brady to Walker Evans*. New York: Hill and Wang, 1990.

Vale, J.“Beggar Life in Chentu,”*West China Missionary News* 1907, no. 4, no. 8-11; no. 7, pp. 7-10; no. 9, pp. 6-7; no. 10, pp. 7-11.

Walvin, James. *Fruits of Empire: Exotic Produce and British Taste, 1660-1800*. New York: New York University Press, 1997.

Frederic Wakeman, Jr. and Wen-hsin Yeh eds. *Shanghai Sojourners*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1992

Wang, Di.“The Rhythm of the City: Everyday Chengdu in Nineteenth-Century Bamboo-Branch Poetry.”*Late Imperial China*, vol. 22, no.1 (2003): 33-78.

Wang, Di.“Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing Chengdu.”*Modern China* vol. 24, no. 1(1998), pp. 34-72.

Wang, Di.“The Idle and the Busy: Teahouses and Public Life in

Early Twentieth-Century Chengdu."*Journal of Urban History* 26.4(2000): 411-437.

Wang, Di. *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870-1930*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Wang, Di. *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900-1950*. Stanford University Press, 2008.

Ward, Barbara E."Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong,"pp. 161-187 in Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*.

Wasserstrom, Jeffery N. *Student Protests in Twentieth-Century China: The View from Shanghai*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Watson, James,"Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou,"pp. 292-324 in Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*.

West China Missionary News, 1899-1943. Chongqing and Chengdu.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

White, Hayden. *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Ed. Robert Doran. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

Whyte, William F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Third edition. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Xu, Yinong. *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*. Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1961.

Yeh, Wen-hsin,"Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China."*American Historical Review* vol. 100, no. 1(1995), pp. 97-116.

Yeh, Wen-hsin. 1992."Progressive Journalism and Shanghai's

Petty Urbanities: Zou Taofen and the *Shenghuo Weekly*, 1926-1945,”pp. 186-238 in Frederic Wakeman, Jr. and Wen-hsin Yeh eds., *Shanghai Sojourners*.

Yerkovich, Sally.“Gossiping as a Way of Speaking,”*Journal of Communication* vol. 27, no.1 (1977), pp. 192-196.

Yomtov, Nelson and Barbara Penner. *The Grimy, Gross Unusual History of the Toilet*. Mankato: Capstone Press, 2011.

Zelin, Madeleine. 1990.“The Rise and Fall of the Fu-Rong Salt-Yard Elite: Merchant Dominance in Late Qing China,”pp. 82-109 in Esherick and Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*.

---

(1) 本文中档案注释，凡两组数字者，第一组为全宗号；第二组为案卷号。凡三组数字者，第一组为全宗号；第二组为目录号；第三组为案卷号。

附录

《茶馆》“引子：早茶”

一城居民半茶客。

——民谚

1900年1月1日，即农历庚子年十二月初一，20世纪的第一天，正是一年中最冷和白天最短的时节。但这一天对成都居民来说，似乎并没有什么特别的意义，他们祖祖辈辈都习惯于农历记时。这不，他们记得很清楚，再过5天就是小寒，离春节——他们真正的新年——差不多还有1个月。“20世纪”这个词，他们可能还闻所未闻，当然不会意识到这一天对世界和中国的意义。他们在茶馆里的闲聊，也从来未提到过这是跨越世纪的特殊一天，要在100年后，也即是说偌大的省城当时全部的居民，包括这天降生的世纪婴儿，可能都已经不在这个世界上，世纪的第一天才会在日历上重复一次。

这一年是光绪在位的第26年，中国正发生着惊天动地的大事。当这天清晨成都茶客们起来吃早茶的时候，义和团已经像野火一样，烧遍了整个华北平原。就在昨天，即1899年12月31日，19世纪的最后一天，英国传教士布鲁克斯（S. M. Brooks）在山东肥城被杀，这是自巨野教案以来，在山东被杀死的第一个传教士。腥风血雨正在酝酿，大难快要降临。但远在几千里外的成都平原，北有剑门雄关，东有三峡天险，似乎还感觉不到任何危险。当然，北方所发生的事，在当时通信的条件下，还不会这么快传到成都，因此今天清晨的茶馆交谈，还不会提到这件事。不过，这个事件及其后果，在不久之后，并在相当长的时间里，都会成为成都各茶馆闲聊的主题。

作为四川的首府成都，这时还相对平静。自从明末清初的张献忠之乱，成都从废墟中重建之后，便没有遭过大规模的兵燹，乾隆以来，虽然白莲教在川省盛行，也多是在边县骚扰，并没有危及固若金汤的省城。鸦片战争洋人的炮舰和廉价的商品，也未能严重波及长江上游的四川；太平天国革命虽然扫荡了东南地区，但四川幸运地没有遭到巨大劫难。直到19世纪末，四川还是一个相对封闭的世界，人们还基本生活在传统社会和生活方式之中。

这时的成都，四面的城墙高高耸立，外有锦江和府南河环绕，东南西北四个城门是进出城的必经之路，到夜幕降临时，四门关闭，人们有一种安全感。城墙是这个城市最庞大、最高和最坚固的建筑。在这个城市里的西边，还有另一座城墙，将满城（又称少城）与大城隔离开来，旗人便住在城墙西的满城内。在成都的中心，还有一座由城墙包围、历史悠久的皇城，皇城由御河环抱。你如果站在城墙上眺望，可以看得很远，但你的眼前是一片灰色的海洋，除了东南西北四个清军练兵的校场

外，一层和两层的瓦房犹如黑色的波浪，延伸到无边的远方。在天晴的时候，你向东还可以看到绵延的龙泉山，往北则可依稀瞧见岷江上游大雪山的影子。如果是在傍晚的话，你会看到漫漫无际的灰色屋顶，但你的视野很快消失在黄昏的薄暮和缭绕的炊烟之中。

在这世纪之交，住在这城墙里面有30多万居民，分布在大大小小四五百条街巷，房屋栉次鳞比，人们生活在社区和邻里中，而茶馆便是社区的中心，有点“天高皇帝远”的感觉。那时成都得社区组织完善，除保甲外，还有各种善堂、同乡会、商帮行会等，外加邻里的土地会。每条街还有栅栏，由更夫夜关早开，以保邻里安全。那时成都没有街灯，夜幕降临后，街上便漆黑一片。不过，即使是在黑暗中，人们好像没有什么恐惧感，因为坚固的城墙把出没在荒野的盗贼阻挡在外，而每条街有更夫看守栅栏，当从天黑以后在7点打了一更，每隔两个时辰敲响的竹梆的清脆响声，在夜深人静时，传得很远很远。各街巷和邻里的梆子声不断汇在一起，似乎给人们编织了一张安全网。即使人们可能被敲响的梆子声惊醒，知道有人还在各街巡夜，很快便又放心地翻一个身，沉沉睡去。对大多数成都居民来说，这个清脆的响声，是随他们度过寒冷的漫漫冬夜不可或缺的伴侣。

这天凌晨，整个城市仍然笼罩在黑暗中，更夫不过刚敲了五更，在这寒冷的冬日，谁不想在热被窝里多睡一阵？但住在茶馆附近的人家，已经能够听见堂倌下门板、瓮子匠（即火夫）掏灶膛的声音，他们知道这是本街茶馆准备迎接吃早茶的客人了。这么冷的天，地下还打着霜，谁会到茶馆喝茶呀？显然，问这个问题的人，一定是一个外来客。因为当堂倌下门板、瓮子匠开始烧水的时候，在这个城市的各个角落，有人开始在黑暗中从床上坐起来。成都燃料奇缺而昂贵，一般人家是舍不得点火取暖的，屋里屋外一样冷。从热被窝进入到冰冷的世界，没有一番毅力，是很难挣扎起来的。

这些早起的男人们，在黑暗中摸摸索索地穿好衣服，他们并不点灯，以免惊动家人睡觉。他们既不洗脸，也不漱口，但不会忘记把烟袋拿着，尽量轻轻地把门打开，但在万籁俱寂的冬日下半夜，开门闩的“咣当”声和门枢转动的“吱呀”声，仍然会传得很远。由于有了响动，附近不知谁家的狗咬了起来，便引发了一连串的犬吠的遥相呼应，但一会儿便又恢复平静。这些早起的人们，一边咳嗽、清喉咙，一边慢慢走在夜晚打了霜的石板路上。周围一片漆黑，加上石板路凸凹不平，石板中间还有被载重的鸡公车长年累月压出来的槽印，那些没有铺石板的背街小巷，更是坑坑洼洼。有时他们还得谨防不要踏进路旁没有加盖的废水沟，或埋在道边供路人小便的尿缸里，不小心拧了脚，脏了鞋。加上成都冬日的下半夜，不仅天特别黑，还经常有雾，更增加了行走的难度，所以着急不得。好在这一小段路，他们已不知摸黑走了多少次了，地上任何地方的坑坑坎坎，都清清楚楚，因此走得很从容，更不用说他们一迈出门槛，便可以看见在朦朦胧胧的远处，即街的尽头，从茶馆里露出的光亮，只消顺着这个亮光走去便是。

片刻工夫他们便进了茶馆，一股热气扑面而来，灶膛的火烧得正旺，灶上十几个铜壶正烧得呼呼作响。他们可能发现莫道人到早，更有早到人，每天都见的老茶客们，有的已经在那里了，正忙得额头起了汗珠的堂倌也热情招呼一声“早！”，瞬间盖碗茶便已经放到了桌上，对这些老茶客，堂倌对谁喝什么茶是一清二楚，根本不用费口舌问了，接着滚烫的鲜开水，从紫铜壶的壶嘴中像一条龙冲下来，霎时便盘踞在茶碗中，浑身还冒着热气，堂倌动作干净漂亮，不会有任何水滴溅到桌上。如果茶客们觉得人还到得不多，或者仍然睡意蒙眬，提不起聊天的兴趣，便可以靠在椅上打打瞌睡。坐了好大一阵，茶水也喝了一两开了，陆陆续续来的早客们，逐渐把这个小空间填满，茶馆里越来越嘈杂，那些正在假寐的早到者，也彻底苏醒了。

成都的冬日亮得晚，茶馆外面天仍然是黑的，不过这时公鸡开始打鸣，人们从不知道哪家的公鸡第一个早起鸣叫，但很快一传十，十传百，百传千，在全城此起彼伏，遥相呼应，城市交响乐的序曲便开始奏响。再一会儿东方开始有一丝光亮，并渐渐露出了鱼肚白。借着微薄的晨曦，人们也可以看到一点街面了，整个城市的轮廓也慢慢显示出来。这时高大雄伟的城楼，也不再像是一个黑暗中影影幢幢的大怪物，人们可以看清两扇巨门紧闭，塔楼上还有个大屋顶。不久，城门开始由好几个守卫使劲地推开，发出“轰轰隆隆”、“叽叽嘎嘎”的巨响，住在附近的居民便知道开城门了。这时，四个城门口已经有不少等在城门内外希望赶早进出城的人们。

当这个城市逐渐从朦胧的晨雾中显出真面貌，随着茶馆里人们越来越嘈杂的聊天，街面上也热闹起来，各种小贩仿佛是从地下钻出来一样，出现在大街小巷，他们以不同的声调或敲着独特的响器，宣布着他们的到来，为这城市日常生活的交响乐增加了许多富有色彩的动人音符。这些赶早的小贩，大多是卖蔬菜和小吃者。这时候的成都，真是小贩的自由世界，他们可以把挑子放在任何地方做生意，没有人会来说他们占了道，也不用上税。这时成都没有警察，甚至根本就没有市政府，社会基本是由不领工资的精英自治管理的，所以行政管理成本非常低，也不用收很多税来维持政府的运行。虽然这时有成都县和华阳县两县共管成都城，但每个县更大量的人口是在农村，再加上清代实行的是小政府，县府各种人员加在一起，从知县、九房衙吏到各班差役，一般也不过两三百号人，他们要管理全县上百万人口，哪还有精力和时间来对付这些小贩？

当这些小贩吆喝着路过茶馆时，不想回家吃早饭的茶客，摸出几文铜钱，叫小贩把点的小吃端进来，屁股不用离开座椅，肚子便已经打发。那时成都人最常吃的早餐，无非是汤圆、醪糟蛋、锅盔、豆浆油条等，他们担一副挑子，一端是火炉，一端是食品佐料和锅盘碗盏，简直就是一个流动厨房。那些舍不得花这几文钱的茶客，这时把茶碗推到桌子中央，告诉堂倌不要收碗，回家吃完早饭再回来接着喝。

等肚子填饱，他们自然精神大振，闲扯的嗓门也高了起来。外来人

会注意到，这是一个男人的世界。不光是喝早茶者，即使他们等一整天，也不会看见一个女人坐进茶馆。不过他们会看到，不时有女人会到茶馆买热水或开水，甚至把肉拿来叫瓮子匠帮助炖，或把药带来熬，然后便匆匆离去。她们是住在附近的人家，茶客们不会感到奇怪。但是，如果一个女人模样长得不错，或者某茶客听到什么关于她家的什么风言风语，话题会自然转到她身上。所以，一般中上等人家的女人是不会出现在这些地方的，到茶馆买水之事，也派女仆办理。

这些茶客们，虽然不知道昨天布鲁克斯被杀的事，但对华北已经闹了相当长一段时间的义和拳，还是略有所闻的。虽然在四川没有酿成北方那样的大动乱，但红灯教、神拳教的活动也不是什么新鲜事了。茶馆闲聊的中心，除了邻里的逸闻趣事，自然也离不开这样的主题。这时的成都，真是闭塞得很，所以他们的想象力当然也就十分有限。虽然在不到两年前，成都尊经书院的山长宋育仁在成都组织了蜀学会，并以学会名义出版《蜀学报》，鼓吹改良，传播新学，也把海外和全国新闻带到这个遥远的内地，但这个新出版物的发行毕竟有限，虽然有坐茶馆的茶客们会把从《蜀学报》上看到的新闻拿来议论一番，但对大多数其他茶客来说，那毕竟是不相干的遥远世界。

现在我们已经很难知道，在世纪之交第一个早晨，人们在茶馆里具体谈论的话题，但是我们可以肯定的是，那些茶客所认为不相干和遥远的世界和事件，其实同他们是多么息息相关；在这一天开始的茶馆生活，既是过去传统生活方式的继续，又是未来50年那充满艰辛、动荡、无奈、惶惶不可终日生活的开始。他们中没有人能预料到未来的50年在茶馆、在成都、在四川或在中国将会发生什么。如果他们中有幸长寿，在50年后的今天仍然坐在成都的某个茶馆里，回想过去半个世纪的风风雨雨，不知会不会发出一声长长的叹息？或是为茶馆居然能够在兵荒马乱的年代苟且偷生，而感到由衷的欣慰？

《茶馆》“尾声：寻梦”

1949年12月31日，即己丑年的11月12日，刚刚进入了冬至。在这个时节，茶馆当然是最好的去处了，温暖的茶馆可以说是人们唯一可以坐得住的地方。在这1949年的最后一天报纸的头条消息是：《胡宗南匪部全部解决，成都宣告解放》，人们这时开始知道城外发生的战事，“成都地区的外围之战，国民党反动派残留在大陆上的最后一支主力胡宗南部已于二十七日被我全部解决”。茶馆中人们反复讨论报纸上的报道，津津乐道怎样解放军第二和第四野战军，从东、西、南部三面逼进成都时，胡宗南所辖三个兵团沿川康公路向雅安、西昌方向突围，而他自己逃之夭夭，飞往台北……三四天以前，市民们尽管听见了城外的隆隆炮响，还有密集的枪声，但12月27日解放军兵不血刃地进入了成都，人们担惊受怕的恶战并没有在成都里面打响，使市民们松了一口大气。进城的大军也并不扰民，茶馆照开，人们依然到茶馆喝茶，日常生活好像没有大的变化。他们大多数可能也并没有注意到，本年最后这一天成都市军事管制委员会文教接管委员会成立，而这个组织立即便将对他们的茶馆生活直接发生影响。

人们急欲得到关于战事的消息，当然最方便的是到茶馆这个信息中心。这一年的这最后一天，茶馆特别忙，从上午便开始的“打涌堂”，到午后也不见稍加清静，客人川流不息，而且经常是座无虚席，堂倌也乐呵呵赶紧给来客加座，清桌面，沏茶上水，这时是来不及清扫地下的花生瓜子壳、香烟叶子烟灰的。如果50年前那个早晨注意到成都茶馆只是一个男人的世界的外来人，刚好在半个世纪后再次造访成都，那么他会在茶馆里发现不少女人，这会使他蓦然意识到，世纪已经悄悄地转过了半轮，这个城市和茶馆毕竟不完全是原来的模样。在这几天的茶馆里，人们议论的中心当然是解放军入城的事。人们猜测共产党和新政府将如何动作，稳定局势，大多数人对未来充满着希望。连连内战，物价飞涨，一党专制独裁，市民们对国民政府已经非常厌倦，他们对这主义那主义弄不清楚，可能也并不关心，对他们来说，虽然改朝换代给他们以前途未卜的感觉，但如果能改变他们不幸的命运，也未尝不是一件好事。

入夜，茶馆里更是拥挤不堪，不过关于解放军进城的话题终于要告一段落，因为评书就要开场。讲评书者不会这么快改变他们所讲的故事，可能也并不打算作任何改变，当他们的“醒木”在桌子上敲响之时，聚精会神的人们便进入《封神》《三国》或者《说岳》的另一个世界，这个世界与50年前基本没有什么两样。在这另一个世界里，听众们暂时得到解脱，忘掉了种种不快，忘掉了明天可能还不知在哪里挣钱，养活一家老小；忘掉了他们负债累累，不知何时能偿清……随着讲评书的高超的描述能力和讲述艺术，他们在人间和鬼神的世界驰骋往返，在英雄和小人之间感受离合悲欢，在正义和卑劣之间体会丑恶真善……

讲评书一般在二更时结束，茶馆里的观众便开始陆续散去，只留下

那些最铁杆的茶客，他们多是不把那竹椅坐穿、不把那茶喝成白开水不罢休的主儿，他们并不着急回家睡觉，因为白天恐怕已经在竹椅上打过若干次盹了，晚上他们的头脑可能正新鲜着呢。更何况这时茶馆也还并不准备关门，因为那些从附近商铺特别是各餐馆、酒馆下班的学徒和师傅们，也要到茶馆喝喝热茶，暖暖身子，放松放松。在回家之前，他们正好利用茶馆的热水，洗洗脸，烫烫脚。直到堂倌开始上门板，嘴里不断吆喝“明天请早！明天请早！”其实也就是客气的逐客令了，他们才懒洋洋地站起来，很不情愿地慢慢地拖着脚步，畏首畏脚地跨过门槛，进入寒冷路灯灰暗的街头。他们离开茶馆的时候，可能不会想到这是一年的最后一天，对他们来说，一年又一年，又有多大的不同呢？根据他们祖祖辈辈传下的箴言，管他天翻地覆，改朝换代，小民还不是要喝茶吃饭？当明天他们再来到这里时，已经是另外一年。

当堂倌上好最后一块门板，已经是午夜之后，喧闹了整整半个世纪的茶馆又一次安静下来，这不过是它日常周期的一个短暂喘息，历史已不知不觉地溜进了1950年，即多灾多难但又丰富多彩的20世纪的中点。不过对那些日出前即作、日落还不息的堂倌们，好像也并没有什么特别的意义。这时的瓮子匠，也正忙着用炭灰把炉火盖住，以便明天清晨把火捅开，即可开堂烧水。待一切收拾停当，堂倌把汽灯最后捻灭，已经使用电灯的茶馆，则只需要一拉灯索，茶馆顿时像外面的天空一样，变得漆黑。

疲劳了一天的堂倌和瓮子匠们，倒床便进入了梦乡，这是他们一天的黄金时间，只有他们才体会得到身体放松那一刻的快感。他们只有几个小时可睡，然后又得挣扎着从热被窝里爬出来，开始一天漫长的营生。虽然他们大多数不会胆敢梦想有朝一日会锦衣玉食，但会在梦中祈求一家人粗茶淡饭，平安度日。他们甚至可能梦见，当世道平安，他们或许能积攒几个辛苦钱，有朝一日也能在街面上开一间小茶铺，虽然是小本生意，但也可确保一家人衣食有着。对那些没有当小老板野心的堂倌们，至少在这个晚上可以睡一个安稳觉，因为根据他们祖祖辈辈的经验，不管谁当政，茶馆还不是要照开吗？只要有茶馆，他们就有生计。

在他们的梦中，可能还有茶馆中的熙熙攘攘座无虚席的盛况，可爱、可恨又可笑的芸芸众生，或这么多年所经过的无数酸甜苦辣……这50年的岁月，不论是发生在茶馆里，还是其他任何地方，还是发生在他们妻子儿女或朋友熟人身上，可能就像戏园里的舞台，一旦开场，无论平淡无奇的日常生活，还是大起大落的悲欢离合，或者荒诞不经的神仙鬼怪，都会在他们的脑海里一一上演。他们还可能会梦到，第二天仍然会像50年前世纪的第一天他们的父辈那样开门大吉，向那些从黑暗幽静的街面上过来的，穿过冬日薄雾、头上顶着冷霜的喝早茶的茶客打招呼。

似乎历史又把他们带回到1900年1月1日本书开篇的那个黑暗的早晨，历史好像又回到了原处，但历史不可能再回到原处。这50年里，茶馆内外，许许多多的事情已经物是人非，逝去的历史就永远不复返了，

成都也不再是原来的成都。如果20世纪第一天的那个清晨坐在茶馆的某个茶客，不知什么原因陷入了长睡，突然在50年后、即1950年1月1日凌晨醒来，冬夜还是那么寒冷，他像夜游神一样走出家门。他不晓得大清已经不在了几十年，不知道什么军阀混战和国民政府，以及不久前发生的改朝换代。我们或许要为他感到庆幸，躲过了成都和成都人经过的那么多磨难。他沿街而行，发现街道较以前平整而且加宽，路旁还竖起了电线杆，灰暗的路灯，使他不用像50年前那个去茶馆的早晨一样深一脚浅一脚地挪步。他还发现各街两头的栅栏也已不在，倒为他的漫游减少了障碍。

沿城走了一圈，他发现儿时能在上面放风筝和狂跑的城墙，虽然还在，但已是千疮百孔。除了多增加了三个城门外，墙体上到处是崩塌的大窟窿，城门也通宵不关。少城的胡同似乎还是那个样子，但看起来比以前的房子增加了不少，不过，他再也找不到把大城和少城隔开的城墙了。皇城仍然伫立在城市中央，但比原来破败不少，御河的水也发出一阵臭味。穿过他所认识的东大街，他看到了一条从来没有见过的漂亮街道，两旁都是店铺，他借着不太亮的路灯，看到街边立了一个牌子，上面写着“春熙路”三个字。走进春熙路，他发现好几家茶馆，其门面之堂皇，也使他啧啧称奇，如“春熙第一楼”、“三益公”、“漱泉”等，可惜时辰还早，茶馆里还没有一丝光亮，否则这个老茶客一定会进去暖和一下，喝口热茶。他还发现，春熙路中间，一尊铜铸的上唇留胡子老头的坐像，他身着长衫，目光炯炯，凝神深思，虽然他不知道这是何方尊神，但看他气宇不凡，倒生几分敬畏。再往前行，他又发现了一条盖有顶棚的街，前面是一个大牌坊，上书“商业场”三字，那里他又看到不少茶馆。但给他印象最深者，是出商业场不远，富丽堂皇写着“悦来茶园”的大门面。成都似乎还是他记忆中的成都，但又有了许多的不同，这个城市毕竟又老了50岁，难免留下了岁月的痕迹。

在50年前那个早晨出生的婴儿，如果能够在这个动荡年代幸存的话，现在也已年过半百，他可能也正在某个茶馆里讨生活，或成都的生活方式和文化已经把他陶冶成地地道道的茶客。他出生后的50年，风风雨雨，可以说是不堪回首。世纪之交的那一年，义和拳乱，八国联军进京，不过倒没有伤成都多少毫发。但辛亥年改朝换代，兵变焚烧和抢劫成都的经济中心，然后又是难以回首的1917年和1932年内城巷战。不过那个世纪婴儿应该感到幸运，8年艰苦抗战，逃过了日寇铁蹄的践踏，除了那巷战的短暂时间里，在大多数年代中，人们仍然可以继续他们的茶馆生活。茶馆业在半个世纪的惊涛骇浪中，居然安然无恙。无论这个世界发生了什么，无论他们的命运是多么凄苦和难以预测，茶馆给了他们以安慰，给了他们以寄托。一切恍如过眼烟云，事过境迁。

无论是昨晚最后离开茶馆的茶客或者那个本世纪凌晨呱呱坠地的世纪婴儿以及正在做梦的堂倌，他们不会知道，又隔了50多年后，一位在成都出生长大但流落他乡的历史学者，会给他们撰写历史。这位历史学者有时也会突发奇想：如果世界上真有时间机器，把这位不知天高地厚的后辈同乡送回到那1950年的第一天的黎明，乘着浓浓的晨雾，降落到

成都街角的一家小茶馆，告诉那些围坐在小木桌旁喝早茶的茶客们或正忙着的堂倌，他要给茶馆和茶客撰写历史，一定会爆发出哄堂大笑，觉得这个人一定是在说疯话。他们可能会用典型的成都土话把他嘲笑一番：“你莫得事做，还不如去洗煤炭……”的确，他们天天在茶馆里听讲评书的说历史，人们津津乐道的廿四史，汗牛充栋其他官私记录，哪里不是帝王将相、英雄人物的历史？小民百姓是不会有一席之地的，说是要给他们写历史，不是“忽悠”他们，那又是什么？

他们不会想到，在这位小同乡的眼中，他们就是历史舞台上的主角。在过去的50年里，他们所光顾的茶馆、他们视为理所当然的坐茶馆这个生活习惯，竟一直是国家权力与地方社会、文化的同一性和独特性较量的“战场”。他们每天到茶馆吃茶，竟然就是他们拿起“弱者的武器”所进行的“弱者的抵抗”。这也即是说，弱小而手无寸铁的茶馆经理人、堂倌和茶客们，在这50年的反复鏖战中，任凭茶碗中波澜翻滚、茶桌上风云变幻，他们貌似冲锋陷阵的勇士，为茶馆和日常文化的最终胜利，立下了汗马功劳。如果他们知道自己在捍卫地方文化中所扮演的关键角色，就不会嘲笑这位通过时间机器突然降临、要为他们撰写历史的小同乡了。

虽然我们不可能进入他们的脑海，发现到底他们真正梦见的是什么，可是我们知道，他们无论如何也梦不到，他们赖以为生的茶馆业，已经好景不长。就在不远的将来，他们将眼睁睁地看着一家家茶馆从成都的街头巷尾消失，他们也不得不离开他们记不得已经讨了多少年生活的地方。眼前所熟悉的活生生的茶馆和茶馆生活的衰落，很快就要成为不可改变的现实。几个小时以后，他们尽管仍然会像五十年前世纪开始的第一天那样，把茶馆的门板一块块卸下，但他们不知道，他们和这个城市一起，已经踏入虽然是轰轰烈烈，但却不再属于茶馆和茶客们的另一个完全不同的时代。熙熙攘攘的日常生活空间将不复存在，人们将在哪里去寻回老成都和老茶馆的旧梦？

后记

本书的许多内容，包括了我在从事《街头文化》和《茶馆》研究时探索的问题，也包括不少在那两本书中无法系统表述的一些想法。还包括了这两本书出版后，一些报纸、杂志、媒体约稿或采访我时提出的一些问题和我的回答。另外，我在华东师范大学思勉人文高等研究院作为紫江讲座教授，每年夏天给研究生开设“近代中国大众文化研究的理论、方法和实践”课程的一些授课心得，也融入了这本书中。书中的一些章节，在报纸、杂志、学术期刊上发表过，但在写作本书的过程中进行了重新整理。感谢上海高校都市文化E-研究院对这个课题提供的经费的支持。也感谢本书的责任编辑秦裕对本书的写作起到了推动作用，没有她的促进，这本书不知道什么时候才可能完成。

王笛

2012年10月10日于美国得克萨斯大学城

内容简介

本书作者以简明清新的笔调，展示出西方思潮与本土文化的冲突、精英阶层与底层民众的冲突、国家权力与社会功能的冲突，不但表达了对民众及其所代表的文化的认同，对国家权力无限膨胀的担忧，还借由某个或某些特定的公共空间，在时代变迁的历史画卷中，描绘出自己对于历史与现实、国家与社会关系的理解。